مجموع مؤلفات الإمام ابن قيم الجوزية

العبيكان
Obeikan

عطاءات العلم

بدائع الفوائد

تأليف

الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الثاني

دار عطاءات العلم

مَجْمُوعُ مُؤَلَّفَاتِ الإِمَامِ ابْنِ قَيِّمِ الجَوْزِيَّة

بَدَائِعُ الفَوَائِدِ

تأليف

الإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَيُّوبَ ابْنِ قَيِّمِ الجَوْزِيَّةِ
(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق
علي بن محمد العمران

إشراف
بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الثاني

دار عطاءات العلم

ح دار عطاءات العلم ، ١٤٤٥هـ
الجوزية ، ابن قيم
مجموع مؤلفات الإمام ابن قيم الجوزية. / ابن قيم الجوزية - ط ١
.- الرياض ، ١٤٤٥ هـ
..ص ؛ ..سم
رقم الإيداع: ١٧٣١٥/ ١٤٤٥
ردمك: ٠-٥٣-٨٤١٠-٦٠٣-٩٧٨

دار عطاءات العلم

info@ataat.com.sa
00966 559222543
@ ataat11

الطبعة الأولى
من مجموع مؤلفات الإمام ابن قيم الجوزية
١٤٤٥ هـ / ٢٠٢٤ م

راجع هذا الجزء
سليمان بن عبد الله العمير
محمد أجمل الإصلاحي
جديع بن محمد الجديع

العبيكان
Obeikan
العبيكان الخيرية

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة بديعة[1]

«العينُ» يُرَاد بها حقيقة الشيء المدركَة بالعيان، أو ما يقوم مقام العيان، وليست اللفظة على أصل موضوعها؛ لأن أصلها أن تكون مصدرًا وصفةً لمن قامت به، ثم عُبِّر عن حقيقة الشيء بالعين، كما عُبِّر عن الوحش بالصيد، وإنما الصيدُ في أصل موضوعه مصدرٌ من «صاد يصيد»، ومن هٰهنا لم يرد في الشريعة عبارة عن نفس الباري ـ سبحانه ـ؛ لأن نفسه ـ سبحانه ـ غير مُدْركَة بالعيان في حقنا اليوم، وأما عين القِبْلة وعين الذهب وعين الميزان، فراجِعةٌ إلى هذا المعنى. وأما العين [الجارية][2] فمشبَّهة بعين الإنسان لموافقتها لها في كثير من صفاتها. وأما عين الإنسان فمُسَماة بما أصله أن يكون صفةً ومصدرًا؛ لأن العين في أصل الوضع مصدر، كالدَّيْن والزَّيْن والبَيْن والأَيْن وما جاء على بنائه[3].

ألا تراهم يقولون: «رجل عَيُون وعاين»، ويقولون: «عِنْته»: أصبته بالعين، و«عاينته»: رأيته بالعين، فرَّقوا بين المعنيين، وكأن عاينته من الرؤية أولى من عِنْته؛ لأنه بمنزلة المفاعلة والمقابلة، فقد تقابلتما وتعاينتما، بخلاف «عِنْته» فإنك تنفرد بإصابته بالعين من حيثُ لا يشعر.

ومما يدلك (ق/٨٨ب) على أنها مصدر في الأصل: قوله تعالى: ﴿عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: ٧] كما قال: ﴿عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥﴾ [التكاثر: ٥]

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٩١).

(٢) في النسخ: «الجارحة»، والتصويب من «النتائج».

(٣) «وما جاء على بنائه» ليست في (ظ ود).

و ﴿حَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٩٥﴾ [الواقعة: ٩٥] فالعلم والحق مصدران مضافان إلى اليقين فكذلك العين، هكذا قال السُّهيليُّ.

وفيه نظر؛ لأن إضافة عين إلى اليقين من باب قولهم: نفسُ الشيءِ وذاته، فعين اليقين نفس اليقين. والعين التي هي عضو سُميت عينًا؛ لأنها آلة ومحل لهذه الصفة التي هي العين، وهذا من باب قولهم: «امرأة ضيفٌ وعدلٌ»، تسمية للفاعل باسم المصدر، والعين التي هي حقيقة الشيء ونفسه من باب تسمية المفعول بالمصدر، كصَيْدٍ.

قال السهيلي(١): وإذا علمتَ هذا فاعلم أنَّ العين أضيفت إلى الباري تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩] حقيقة لا مجازًا، كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجازُ في تسمية العضو بها، وكلُّ شيءٍ يوهم الكفرَ والتجسيمَ فلا يضاف إلى الباري ـ سبحانه ـ لا حقيقةً ولا مجازًا. ألا ترى كيف كفر الرومية من النصارى(٢) حيث قالوا في عيسى: إنه ولدٌ، على المجاز لا على الحقيقة، فكفروا ولم يدروا(٣). ألا ترى كيف لم يضفِ سبحانه إلى نفسه ما هو في معنى عين الإنسان كالمقلة والحَدَقة حقيقة ولا مجازًا، نعم ولا لفظ الإبصار؛ لأنه لا يُعْطي معنى البصر والرؤية مجرَّدًا، ولكنه يقتضي مع معنى البصر (ظ/٦٧ب) معنى التحديق والملاحظة ونحوهما.

قلت: كأنه رحمه الله غفل عن وصفه بالسميع والبصير، وغفل عن قوله في الحديث الصحيح: **«لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما أَدْرَكَه**

---

(١) «النتائج»: (ص/ ٢٩٢).

(٢) «من النصارى» ليست في (ق).

(٣) كذا، وفي «النتائج»: «ولم يُعْذَروا».

بَصَرُه مِنْ خَلْقِه»[1].

وأما إلزامه التحديق والملاحظة ونحوها، فهو كإلزام المعتزلة نظيره في الرؤية، فهو منقول من هناك حرفًا بحرف.

وجوابه من وجوه:

أحدها: ما تعنى بالتحديق والملاحظة؟ معنى البصر والإدراك، أو قدرًا زائدًا عليهما غير ممتنع وصف الربِّ به؟ أو معنى زائدًا يمتنع وصفه به؟ فإن عنيتَ الأولين؛ منعنا انتفاء اللازم، وإن عنيت الثالث؛ منعنا الملازمة، ولا سبيل إلى إثباتها بحال.

الثاني: أنَّ هذا التحديق والملاحظة إنما تلزم الصفة من جهة إضافتها إلى المخلوق لا تلزمها مضافةً إلى الرب تعالى، وهذا كسائر خصائص صفات المخلوقين التي تطرَّقت الجهميةُ بها إلى نفي صفات الرب، وهذا من جهلهم وتلبيسهم، فإن خصائص صفات المخلوقين لا تلزم الصفة مضافةً إلى الربِّ تعالى، كما لا يلزم خصائص وجودهم وذواتهم، وهذا مقرَّر في موضعه. وهذا الأصل الذي فارق به أهلُ السنة طائفتي الضلال من المشبِّهة والمعطِّلة، فعليكَ بمراعاته.

الثالث: قوله: «لا يعطي الإبصار معنى البصر والرؤية مجرَّدًا» كلامٌ لا حاصل تحته ولا تحقيق، فإنه قد تقرر عقلاً[2] ونقلاً (ق/ ١٨٩أ) أن الله تعالى صفة البصر ثابتة له كصفة السمع، فإن كان لفظ الإبصار لا يُعطي الرؤية مجرَّدة، فكذلك لفظ السمع، وإن أعطى السمعُ إدراكَ المسموعاتِ مجرَّدًا، فكذلك البصر، فالتفريق بينهما تحكُّم مَحْض.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٧٩) من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) تحرفت في (ظ) إلى: «قولاً»، و(د): «قولاً وعقلاً».

ثم نعود إلى كلامه قال: «وكذلك لا يُضاف إليه ـ سبحانه ـ من آلات الإدراك الأُذن ونحوها؛ لأنها في أصل الوضع عبارة عن الجارحة لا عن الصفة التي هي محلها[1]، فلم ينقل لفظها إلى الصفة، أعني: السمع، مجازًا ولا حقيقةً إلا أشياء وردت على جهة المثل مما يُعْرف بأدنى نظر أنها أمثال مضروبة، نحو: «**الحَجَرُ الأَسْوَدُ يمينُ اللهِ في الأَرْضِ**»[2]. و «**مَا مِنْ قَلْبٍ إلا وَهُوَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمن**»[3] مما عرفت العربُ المرادَ به بأوَّلِ وَهْلة».

قال: «وأما اليَدُ فهي عندي في أصل الوضع كالمصدر، عبارة عن صفة لموصوف» قال:

يَدَيتُ عَلى ابنِ حَصْحاصِ[4] بن عَمْرو   بأسفل ذِي الجِذَاةِ يَدَ الكريمِ[5]

فيديتُ: فعل مأخوذ من مصدر لا محالة، والمصدر صفة لموصوف،

---

(١) (ق): «عليها»، و«النتائج»: «آلة لها».

(٢) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (١/ ٣٤٢)، والخطيب في «تاريخه»: (٦/ ٣٢٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ، وفي سنده إسحاق بن بِشْر الكاهلي، وهو ممن يضع الحديث.

وأخرجه الأزرقي في «تاريخ مكة»: (١/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤) موقوفًا على ابن عباس بلفظ: «الركن يمين الله في الأرض» ورجاله ثقات. وانظر: «كشف الخفاء»: (١/ ٤١٧ ـ ٤١٨)، و«الضعيفة» رقم (٢٢٣).

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٢١٤٠)، وابن ماجه رقم (٣٨٣٤)، من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح» (تحفة الأحوذي ٦/ ٣٥٠) وفي نسخة: «حديث حسن» وله شواهد عن جماعة من الصحابة.

(٤) كذا بالأصول ومخطوطات «النتائج»، وفي «اللسان»: (١٥/ ٤٢١): «حَسْحاس ابن وهب».

(٥) البيت من مقطوعة في حماسة أبي تمام: (١/ ١١١)، والنقائض: (٢/ ٦٦٧)، والرواية: «ابن حسحاس بن وهب». والبيت لمعقل بن عامر الحضرمي.

ولذلك مَدَح سبحانه بالأيدي مقرونة مع الأبصار في قوله تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ ۝٤٥﴾ [ص: ٤٥] ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح لا يتعلَّق إلا بالصفات لا بالجواهر».

قلت: المرادُ بالأيدي والأبصار هنا القوة في أمر الله والبَصَر بدينه، فأراد أنهم من أهل القُوَى في أمره والبصائر في دينه، فليست من يَدَيتُ إليه يدًا[١]، فتأمله.

قال[٢]: وإذا ثبت هذا فصحَّ قول أبي الحسن الأشعري[٣]: إن اليد من قوله: «خلق آدم بيده»[٤] وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] صفة ورد بها الشرع، ولم يقل: إنها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه، ولا في معنى النعمة، ولا قَطَع بشيءٍ من التأويلات تحرُّزًا منه عن مخالفة السلف، وقَطَع بأنها صفةٌ تحرُّزًا عن مذهب المشبِّهةِ.

فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لا يَفْهمون ولا يستعملون، إذ اليد بمعنى الصفة لا يفهم معناه؟.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل كان معناها مفهومًا عند القوم الذين (ظ/٦٨أ) نزل القرآن بلغتهم، ولذلك لم يستفت أحد من المؤمنين عن معناها، ولا خاف على نفسه تَوَهُّم التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أي: السهيلي في «النتائج»: (ص/٢٩٣).

(٣) في «الإبانة»: (ص/١٠٦).

(٤) قطعة من حديث أخرجه أحمد: (١/٤٤ ـ ٤٥)، وأبو داود رقم (٤٧٠٣)، والترمذي رقم (٣٠٧٥) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وحسَّنه الترمذي، وليس فيه قوله: «بيده».

وكذلك الكفار لو كانت [اليد] عندهم لا تُعْقَل إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض، واحتجوا بها على الرسول، ولقالوا: زعمتَ أنَّ الله تعالى ليس كمثله شيء ثم تخبر أن له يدًا كأيدينا، وعينًا كأعيننا!؟ ولما لم يُنْقل ذلك عن مؤمن ولا كافر عُلِمَ أن الأمر كان فيها عندهم جليًّا لا خفيًّا، وأنها صفة سُمِّيت الجارحة بها مجازًا، ثم استمرَّ المجازُ فيها حتى (ق/٨٩ب) نُسِيت الحقيقة، ورُبَّ مجاز كَثُر واستُعْمِل حتى نُسِي أصلُه وتُرِكت حقيقته.

والذي يلوح في معنى هذه الصفة أنها قريب من معنى القدرة، إلا أنها أخص منها معنى، والقدرة أعم، كالمحبة مع الإرادة والمشيئة، فكل شيءٍ أحبه الله فقد أراده، وليس كلُّ شيءٍ أراده أحبه، وكذلك كلُّ شيء حادث فهو واقع بالقدرة، وليس كل واقع بالقدرة واقعًا باليد، فاليد أخص من معنى[(١)] القدرة، ولذلك كان فيها تشريف لآدم.

قلت: أما قوله: «ليس كلُّ شيءٍ أراده فقد أحبه»، فهذا هو الصحيح، وهو آخر قولي أبي الحسن الأشعري[(٢)]، وقول المحققين من أصحابه، وهذا الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول كما هو مقرر في موضعه.

وأما قوله: «كلُّ شيءٍ أحبَّه فقد أرادَه»، فإن كان المراد أنه أراده بمعنى رضيه وأراده دينًا فحقٌّ، وإن كان المراد أنه أراده كَوْنًا فغير لازم، فإنه سبحانه يحب طاعةَ عباده كلهم ولم يردها، ويحب التوبة من كل عاص ولم يُرِدْه، ويحب إيمان كل كافر ولم يُرد[(٣)] ذلك كله تكوينًا، إذ لو أراده لوقع، فالمحبة والإرادة غير متلازمين، فإنه يريد

---

(١) في «النتائج»: «أخصّ معنًى من».

(٢) (ظ ود): «أحد قولي الأشعري».

(٣) «يرده، ويحب إيمان كل كافر، ولم» سقطت من (ظ ود).

كونًا ما لا يحبه، ويحب ويرضى بأشياء لا يريد تكوينها، ولو أرادها لوقعت، وهذا مقرَّر في غير هذا الموضع.

قال[1]: ومن فوائد هذه المسألة أن يُسئل عن المعنى الذي لأجله قال تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩] بحرف «على»، وقال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] بـ«الباء»، ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] وما الفرق؟

فالفرق: أنَّ الآية الأولى وردت في إظهار أمر كان خفيًّا وإبداء ما كان مكتومًا؛ فإن الأطفال إذ ذاك كانوا يُغْذَون ويصنعون سرًّا، فلما أراد أن يُصْنع موسى ويُغْذَى ويُربَّى على حال أمنٍ وظهور [أمر][2]، لا تحت خوف واستسرار، دخلت «على» في اللفظ تنبيهًا على المعنى؛ لأنها تعطي معنى[3] الاستعلاء، والاستعلاء ظهور وإبداء، فكأنه يقول سبحانه: «ولتصنع على أمن لا تحت خوف» وذكر العين لتضمنها معنى الرعاية والكلاءة.

وأما قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[4] [القمر: ١٤] فإنه إنما يريد: برعاية منا وحفظ، ولا يريد إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم، فلم يحتج في الكلام إلى معنى «على» بخلاف ما تقدم».

هذا كلامُه، ولم يتعرض ـ رحمه الله ـ لوجه الإفراد هناك والجمع هنا، وهو من ألطف معاني الآية؛ والفرقُ بينهما يظهر من الاختصاص الذي خصَّ به موسى في قوله تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ۝٤١﴾ [طه: ٤١]

---

(١) أي: السهيلي في «النتائج»: (ص/ ٢٩٥).
(٢) في النسخ: «أمن» والتصويب من «النتائج».
(٣) ليست في (ظ ود).
(٤) في (ظ ود) زيادة الآية: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧].

فاقتضى هذا الاختصاصُ الاختصاصَ الآخر في قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ (ق/ ١٩٠أ) عَيْنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩] فإن هذه الإضافة إضافة تخصيص.

وأما قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] فليس فيه من الاختصاص ما في صُنْع موسى على عينه ـ سبحانه ـ واصطناعه إياه لنفسه، وما يسنده ـ سبحانه ـ إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع قد[1] يريد به ملائكته، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ١٨﴾ [القيامة: ١٨] وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ (ظ/٦٨ب) عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٣] ونظائره فتأمله.

قال: «وأما «النفس» فعلى أصل موضوعها، إنما هي عبارة عن حقيقة الموجود دون معنًى زائد، وقد استُعْمِل ـ أيضًا ـ من لفظها: النفاسةُ والشيء النفيس، فصَلُحَت للتعبير عنه ـ سبحانه ـ بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية.

وأما «الذات» فقد استهوى أكثرَ الناس ـ ولا سيما المتكلِّمين ـ القولُ فيها، أنها في معنى النفس والحقيقة. ويقولون: ذات الباري هي نفسه، ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته، ويحتجون في إطلاق ذلك بقوله ﷺ في قصة إبراهيم: «ثَلاثُ كَذَباتٍ كُلُّهُنَّ في ذَاتِ اللهِ»[2] وقول خُبَيْب[3]:

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٢١٧ و٣٣٥٧)، ومسلم رقم (٢٣٧١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) هو: خُبَيب بن عدي الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ كان ممن أُسِر يوم الرجيع، ثم صلبته قريش، فقال قبل ذلك قصيدته المشهورة ومنها:

وذلك في ذاتِ الإلَـهِ وإنْ يَشَأْ ... يُبَارِك على أوْصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

انظر «صحيح البخاري» رقم (٣٠٤٥)، و«السيرة النبوية»: (٢/ ١٧٦).

* وذلكَ في ذاتِ الإلـٰهِ . . . *

قال: «وليست هذه اللفظة إذا استقرَيْتَها في اللغة والشريعة كما زعموا، ولو كان كذلك لجاز أن يقال: «عبدت ذاتَ الله» و«احْذَر ذاتَ الله»، كما قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وذلك غير مسموع، ولا يقال إلا بحرف «في» الجارَّة، وحرف «في» للوِعاء، وهو معنى مستحيل على نفس الباري ـ تعالى ـ، إذا قلتَ: «جاهدت في[١] الله»، و «أحببتك في الله» محال أن يكون هذا اللفظ حقيقة، لما يدل عليه هذا الحرف من معنى الوعاء، وإنما هو على حذف المضاف، أي: في مرضاة الله وطاعته، فيكون الحرف على بابه، كأنك قلتَ: هذا [محسوب][٢] في الأعمال التي فيها مرضاة الله وطاعته[٣]. وإما أن تَدَع اللفظ على ظاهره فمحالٌ.

وإذا ثبت هذا فقوله: «في ذات الله»، أو: «في ذات الإلـٰه»، إنما يريد في الديانة والشريعة التي هي ذات الإلـٰه[٤]، فذات وصف للديانة، وكذلك هي في أصل موضوعها نعت لمؤنَّث. ألا ترى أن فيها «تاء» التأنيث، وإذا كان الأمر كذلك فقد صارت عبارة عما تَشَرَّف بالإضافة إلى الله ـ عز وجل ـ لا عن نفسه سبحانه، وهذا هو المفهوم من كلام العرب، ألا ترى إلى قول النابغة[٥]:

---

(١) (ق): «في ذات».

(٢) (ق): «محبوب» والمثبت من «النتائج».

(٣) من قوله: «فيكون الحرف. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٤) (ق): «للإلـٰه»، و«النتائج»: «الله».

(٥) «ديوانه»: (ص/ ٥٦)، وعجزه:

* قويمٌ فما يرجون غيرَ العواقب *

* مَجَلَّتُهم ذاتُ الإلـهِ ودِيْنُهم *

فقد بان غلطُ من جعل هذه اللفظة عبارةً عن نفس ما أضيفت إليه»[١].

وهذا من كلامه من المرَقِّصات، فإنه أحسن فيه ما شاء. وأصل هذه اللفظة هو تأنيث «ذو» بمعنى صاحب، فذات صاحبة كذا في الأصل، ولهذا لا يقال: ذات الشيء، إلا لما له صفاتٌ ونُعُوت تُضَاف إليه، فكأنه (ق/ ٩٠ب) يقول: صاحبة هذه الصفات والنعوت. ولهذا أنكر جماعة من النحاة منهم ابن بَرْهان وغيره[٢] على الأصوليين قولهم: الذات، وقالوا: لا مدخل للألف واللام هنا، كما لا يقال: الذو، في «ذو»، وهذا إنكار صحيح، والاعتذار عنهم: أن لفظة الذات في اصطلاحهم قد صارت عبارة عن نفس الشيء وحقيقته وعينه، فلما استعملوها[٣] استعمال النفس والحقيقة عرَّفوها باللام وجرَّدوها، ومن هنا غلَّطَهم السهيليُّ، فإن هذا الاستعمال والتجريد أمر اصطلاحي لا لغوي، فإن العرب لا تكاد تقول: ذات[٤] الشيء لعينه ونفسه، وإنما يقولون ذلك لما هو منسوب إليه ومن جهته،

---

(١) هنا انتهى النقل من «النتائج»، وحذف المصنِّف سطرين من آخره؛ لما فيها من عقيدة باطلة، وهذا من تصفية المؤلف لكلام السُّهيلي الذي أشرنا إليه في المقدمة.

(٢) «منهم ابن برهان وغيره» ليست في (ظ ود)، وتحرّفت «ابن برهان» في «المنيرية» إلى: «هان»!.

وابن بَرْهان ـ بفتح الباء ـ هو: عبدالواحد بن علي أبو القاسم الأسدي العُكْبَري النحوي ت (٤٥٦)، انظر: «بغية الوعاة»: (٢/ ١٢٠ ـ ١٢١).

(٣) (ق): «فاستعملوها».

(٤) تحرفت في (ظ ود) إلى: «رأيت».

وهذا كجنب الشيء إذا قالوا: «هذا في جنب الله»، لا يريدون إلا فيما يُنْسَب إليه من سبيله ومرضاته وطاعته، لا يريدون غير هذا ألبتَّةَ.

فلما اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على النفس والحقيقة، ظنَّ من ظن أنَّ هذا هو المراد من قوله: «ثَلاثُ كَذَباتٍ في ذَاتِ اللهِ». وقوله:

* وذلك في ذات الإلـٰه *

فغلط واستحقَّ التغليط، بل الذات هنا كالجنب في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] ألا ترى أنه لا يحْسُن أن يقال هـٰهنا: «فرطتُ في نفسِ اللهِ وحقيقته»، ويحسن أن يقال: «فرط في (ظ/٦٩أ) ذات الله»، كما يقال: فعل كذا في ذات الله، وقتل في ذات الله(١)، وصبر في ذات الله. فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيزة الغريبة(٢)، التي يُثْنى على مثلها الخناصر، والله الموفق المعين(٣).

فائدة(٤)

ما الفائدة في إبدال النكرة من المعرفة وتبيينها بها، فإن كانت الفائدةُ في النكرة فَلِمَ ذُكِرَت المعرفة، وإن كانت في المعرفة فما بال ذكر النكرة؟.

---

(١) من قوله: «ويحسن أن يقال...» إلى هنا تكرر في (ظ ود).

(٢) ليست في (ظ ود).

(٣) وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ٦/ ٣٤١ ـ ٣٤٢)، و«درء التعارض»: (٤/ ١٤١ ـ ١٤٢، ٥/ ٥٤).

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٩٨).

قيل: هذا فيه نكتة بديعة، وهي: أن الحكم قد يعلق بالنكرة السابقة فتُذْكر، ويكون الكلام في معرض أمر[1] معين من الجنس مدحًا أو ذمًّا، فلو اقتصر على ذكر المعرفة لاختصَّ الحكمُ به، ولو ذُكِرَت النكرة وحدها لخرج الكلام عن التعرض لذلك المعين، فلما أُرَيد الجنس أتى بالنكرة ووُصِفت إشعارًا بتعليق الحكم بالوصف، ولما أتى بالمعرفة كان تنبيهًا على دخول ذلك المعيَّن قطعًا. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾﴾ [العلق: ١٥ ـ ١٦] فإن الآيةَ كما قيل: نزلت في أبي جَهْل، ثم تعلق حكمها بكلِّ من اتصَفَ به، فقال: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾﴾[2] تعيينًا، ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ﴾ تَعْديةً وتعميمًا، ولذلك اشترط في النكرة في هذا الباب أن تكون منعوتة؛ لتحصل الفائدة المذكورة والتبيينُ المراد.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٣] ففيها قولان:

أحدهما: أن «شيئًا» بدل من «رزقًا»، و«رزقًا» أبين من «شيئًا»؛ لأنه أخص منه، والأخص أبين من الأعم، وجاز هذا من أجل تقدُّم النفي؛ لأن النكرةَ إنما تفيد بالإخبار عنها بعد النفي، فلما اقتضى النفي العام (ق/ ٩١أ) ذكرَ الاسم العام الذي هو أنكر النكرات، ووقعت الفائدة به من أجل النفي، صَلُحَ أن يكون بدلاً من «رزق». ألا ترى أنك لو طرحت الاسم الأول واقتصرت على الثاني لم يكن إخلالاً بالكلام.

---

(١) (ق): «ذكر»، (د): «ليكن في».
(٢) من قوله: «ناصية كاذبة. . .» إلى هنا ساقط من (ق ود).

والقول الثاني: أن «شيئًا» هنا مفعول المصدر الذي هو «الرزق»، وتقديره: لا يملكون أن يرزقوا شيئًا، وهذا قول الأكثرين؛ إلا أنه يرد عليهم أن الرزق هنا اسم لا مصدر؛ لأنه بوزن الذِّبْح والطِّحْن للمذبوح والمطحون، ولو أُرِيْد المصدر لجاء بالفتح، نحو قول الشاعر[1] يخاطب عُمَر بن عبدالعزيز:

وٱقْصِـدْ إلـى الخيـرِ ولا تَـوَقَّـهْ   وٱرْزُقْ عِيـالَ المسلميـنَ رَزْقَـهْ

وقد يجاب عن هذا بأن الرزق من المصادر التي جاءت على «فِعْل» بكسر أوائلها، كالفِسْق ويُطلق على المصدر والاسم بلفظ واحد، كالنِّسخ للمصدر والمنسوخ وبابه وهذا أحسن. والبيتُ لا نسلِّم أن راءه مفتوحة وإنما هي مكسورة، وهذا اللائق بحال عُمَر بن عبدالعزيز والشاعر، فإنه طلبَ منه أن يرزق عيالَ المسلمين رِزْقَ الله الذي هو المال المرزوق، لا أنه يرزقهم كرزق الله الذي هو المصدر، هذا مما لا يخاطب به أحد ولا يقصده عاقل، والله أعلم.

* * *

---

(١) هو: عويف القوافي. والبيت من قصيدةٍ يذكر بها عمر بن عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ انظر: «الكامل»: (٢/ ٦٥٩) للمبرد، و«الأغاني»: (١٩/ ٢٢٤).

فائدة بديعة[1]

قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] فيها عشرون مسألة:

أحدها: ما فائدة البدل في الدعاء، والداعي مخاطب لمن لا يحتاج إلى البيان، والبدلُ يُقْصَد به بيان الاسم الأول؟.

الثانية: ما فائدةُ تعريف: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ باللام، وهلاَّ أخبر عنه بمجرد اللفظ دونهما (ظ/٦٩ب)، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢].

الثالثة: ما معنى الصراط؟ ومن أي شيءٍ[2] اشتقاقه؟ ولم جاء على وزن فِعَالٍ؟ ولم ذُكِر في أكثر المواضع في القرآن بهذا اللفظ، وفي[3] سورة الأحقاف ذُكِرَ بلفظ الطريق فقال تعالى: ﴿يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٣٠﴾؟ [الأحقاف: ٣٠].

الرابعة: ما الحكمة في إضافته إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٧] بهذا اللفظ، ولم يذكرهم بخصوصهم فيقول: «صراط النبيين والصديقين» فلِمَ عَدَل إلى لفظِ المبهم دون المفسر؟.

---

(١) المسائل رقم (١ ـ ٥) و(١٢، ١٣، ١٥، ١٦) من: «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٠٠ ـ ٣٠٦) مع إضافات وتعقُّبات مهمة لا يُسْتغنى عنها.

(٢) (ق): «أين».

(٣) (ق): «إلا».

الخامسة: ما الحكمة في التعبير عنهم بلفظ «الذين»[1] مع صِلَتها دون أن يقال: المُنْعَم عليهم وهو أَخْصَر[2]، كما قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] وما الفرق؟.

السادسة: لم فرَّقَ بين المُنْعَم عليهم والمغضوب عليهم، فقال تعالى في أهل النعمة: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وفي أهل الغضب: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، بحذف الفاعل؟.

السابعة: لِمَ قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ فعدَّى الفعلَ بنفسه ولم يُعَدِّه بـ«إلى» كما قال تعالى، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾؟ [الأنعام: ٨٧].

الثامنة: أن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] يقتضي[3] أن (ق/٩١ب) نعمته مختصَّة بالأولين دون المغضوب عليهم والضالين، وهذا حُجَّة لمن ذهب إلى أنه لا نعمة له على كافر، فهل هذا استدلال صحيح أم لا؟.

التاسعة: أن يقال: لِمَ وصفهم بلفظ «غير»، وهلا قال تعالى: «لا المغضوب عليهم» كما قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾، وهذا كما تقول: مررتُ بزيد لا عَمْرو، وبالعاقل لا الأحمق.

العاشرة: كيف جرت [غير][4] صفة على الموصول وهي لا تتعرَّف

---

(١) (ظ ود): «الذي».

(٢) «وهو أخصر» في (ق) في نهاية الفقرة.

(٣) سقطت من (ق).

(٤) من «المنيرية».

بالإضافة، وليس المحل محل عطف بيان؛ إذ بابه الإعلام ولا محل لذلك، إذ المقصود في باب البدل هو الثاني، والأوَّلُ توطئة، وفي باب الصفات المقصود الأول، والثاني بيان، وهذا شأن هذا الموضع، فإن المقصود ذكر المُنْعَم عليهم ووصفهم بمغايرتهم نوعَي[1] الغضب والضلال.

الحادية عشرة: إذا ثبت ذلك في البدل، فالصراط المستقيم مقصود للإخبار عنه بذلك وليس في نية الطَّرح، فكيف جاء ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدلاً منه، وما فائدة البدل هـٰهنا؟.

الثانية عشرة: أنه قد ثبت في الحديث الذي رواه الترمذيُّ والإمامُ أحمد وأبو حاتم، تفسير المغضوب عليهم بأنهم: اليهود، والنصارى بأنهم: الضالون[2]، فما وجه هذا التقسيم والاختصاص، وكلٌّ من الطائفتين ضالٌّ مغضوب عليه؟.

الثالثة عشرة: لِمَ قدَّم المغضوب عليهم في اللفظ على الضالين؟.

الرابعة عشرة: لِمَ أتى في أهل الغضب بصيغة مفعول المأخوذة

---

(١) (ظ ود): «معنى».

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٥٤)، وأحمد: (٤/٣٧٨ ـ ٣٧٩)، وابن حبان «الإحسان»: (١٦/١٨٣ ـ ١٨٤) وغيرهم من طرقٍ عن سِماك بن حرب عن عَبَّاد بن حُبَيْش عن عدي بن حاتم في حديث طويل.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث سِماك بن حَرْب» وصححه ابن حبان.

وسِماك متكلم فيه، إلا أن الراوي عنه شعبة بن الحجاج وهو لا يروي إلا صحيح حديث شيوخه.

وفيه عبَّاد بن حُبيش، مجهول، ذكره ابن حبان في «الثقات»: (٥/١٤٢)، ولا يروي عنه غير سِماك.

من «فَعِل»، ولم يأت في أهل الضلال بذلك، فيقال: «المُضَلِّين» بل أتى فيهم بصيغة فاعل المأخوذة من «فَعَل»؟.

الخامسة عشرة: ما فائدة العطف بـ«لا» هنا، ولو قيل: «المغضوب عليهم والضالين» لم يختل الكلام وكان أوجز؟.

السادسة عشرة: إذ قد عُطِف بها فبابُ العطف بها مع الواو النفيُ، نحو: ما قام زيد ولا عَمْرو، وكقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾ [التوبة: ٩١ ـ ٩٢] وأما بدون الواو؛ فبابها الإيجاب، نحو: مررت بزيد لا عَمْرو، فهذه ستّ عشرة مسألة في ذلك.

السابعة عشرة: هل الهدايةُ هنا هدايةُ (ظ/٧٠أ) التعريف والبيان، أو هداية التوفيق والإلهام؟.

الثامنة عشرة: كلُّ مؤمن مأمور بهذا الدعاء أمرًا لازمًا لا يقوم غيره مقامه ولابدَّ منه، وهذا إنما نسأله في الصلاة بعد هدايته، فما وجه السؤال لأمر حاصل وكيف يُطْلَب تحصيل الحاصل؟.

التاسعة عشرة: ما فائدة الإتيان بضمير الجمع في «اهدنا»، والداعي يسئل ربَّه لنفسه في الصلاة وخارجها، ولا يليق به ضمير الجمع، ولهذا يقول «ربِّ اغفر لي وارحمني وَتُب عَلَيَّ»؟.

(ق/٩٢أ) **العشرون**: ما حقيقةُ الصراط المستقيم الذي يتصورها العبد وقت[1] سؤاله؟.

---

(١) (ق): «عند».

فهذه أربع مسائل حقُّها أن تُقَدَّم أولاً؛ ولكن جرَّ الكلامُ إليها بعد ترتيب المسائل الستة عشر.

فالجواب بعون الله وتعليمه، فإنه لا علم لأحدٍ من عباده إلا ما علمه، ولا قوة له إلا بإعانته.

أما المسألة الأولى: وهي فائدة البدل في[1] الدعاء: أن الآية وردت في مَعْرِض التعليم للعباد والدعاء، وحَقُّ الداعي أن يستشعر عند دعائه ما يجب عليه اعتقاده مما لا يتم الإيمانُ إلا به؛ إذ «الدعاء مُخُّ العبادة» والمخُّ لا يكون إلا في عظم، والعظم لا يكون إلا في لحم ودم، فإذا وجب إحضار معتقدات الإيمان عند الدعاء، ووجبَ أن يكون الطلب ممزوجًا بالثناء، فمن ثَمَّ جاء لفظ الطلب للهداية، والرغبة فيها مَشُوبًا بالخبر تصريحًا من الداعي بمعتقده، وتوسُّلاً منه بذلك الاعتقاد الصحيح إلى ربه، فكأنه متوسل إليه بإيمانه واعتقاده: أن صراطه الحق هو الصراط المستقيم، وأنه صراط الذين اختصَّهم بنعمته وحَبَاهم بكرامته. فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم[2]، والمخالفون للحقِّ يزعمون أنهم على الصراط المستقيم أيضًا، والداعي يجب عليه اعتقاد خلافهم وإظهار الحق الذي في نفسه، فلذلك أبدل وبيَّن لهم ليمرِّن اللسان على ما اعتقده الجنان.

ففي ضمن هذا الدعاء المهم الإخبارُ بفائدتين جليلتين؛ إحداهما: فائدة الخبر، والثانية: فائدة لازم الخبر.

فأما فائدة الخبر فهي: الإخبار عنه بالاستقامة وأنه الصراط

---

(١) (ظ ود): «من».

(٢) من قوله: «وأنه صراط. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

المستقيم[1] الذي نَصَبه لأهل نِعْمته وكرامته. وأما فائدة لازم الخبر: فإقرارُ الداعي بذلك وتصديقُه وتوسُّلُه بهذا الإقرار إلى ربه، فهذه أربع فوائد[2]: الدعاءُ بالهداية إليه، والخبرُ عنه بذلك، والإقرارُ والتصديق بشأنه، والتوسلُ إلى المدعو إليه بهذا التصديق؛ وفيه فائدة خامسة وهي: أن الداعي إنما أُمِرَ بذلك لحاجته إليه، وأن سعادته وفلاحه لا تتم إلا به وهو مأمور بتدبُّر ما يَطْلبه وتصور معناه، فذكرَ له من أوصافِهِ ما إذا تصور في خَلَدِه وقام بقلبه كان أشدَّ طلبًا له وأعظمَ رغبةً فيه وأحرصَ على دوام الطلب والسؤال له، فتأمل هذه النكتة البديعة!!.

فصلٌ[3]

وأما المسألة الثانية: وهي تعريف «الصراط» باللام هنا؛ فاعلم أن الألف واللام إذا دخلت على اسم موصوفٍ اقتضت أنه أحقُّ بتلك الصفة من غيره، ألا ترى أن قولك: «جالس فقيهًا أو عالمًا»، ليس كقولك: «جالس الفقيه أو العالم»، ولا قولك: «أكلت طيِّبًا»، كقولك: «أكلت الطيِّب»، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «**أنت الحقُّ، ووعدك الحقُّ، وقولك الحقُّ**»، ثم قال: «**ولقاؤك حقٌّ، والجنة حقٌّ، والنار حقٌّ**»[4] فلم يدخل الألف واللام على الأسماء المُحْدَثة (ظ/٧٠ب) وأدخلها على اسم الرب تعالى، ووعده (ق/٩٢ب) وكلامه.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) (ظ ود): «قواعد».

(٣) «فصل» ليست في (د) عند جميع المسائل الآتيه.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١١٢٠)، ومسلم رقم (٧٦٩) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ. وفي رواية البخاري: «وقولك حق».

فإذا عرفتَ هذا؛ فلو قال: «اهدنا صراطًا مستقيمًا» لكان الداعي إنما يطلب الهداية إلى صراطٍ مَّا مستقيمٍ على الإطلاق، وليس المراد ذلك، بل المراد الهداية إلى الصراط المعيَّن الذي نَصَبه الله لأهل نعمته، وجعله طريقًا إلى رضوانه وجنته، وهو دينه الذي لا دين له سواه، فالمطلوب أمرٌ معين في الخارج والذهن، لا شيءٌ مُطْلق مُنَكَّر، واللام هنا للعهد العلمي الذهني، وهو أنه طلب الهداية إلى معهود قد قام في القلوب معرفته، والتصديق به، وتميزه عن سائر طرق الضلال، فلم يكن بُدٌّ من التعريف.

فإن قيل: فلِمَ جاء منكَّرًا في قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١].

فالجواب عن هذه المواضع بجواب واحد وهو: أنها ليست في مقام الدعاء والطلب، وإنما هي في مقام الإخبار من الله ـ تعالى ـ عن هدايته إلى صراطٍ مستقيم وهداية رسوله إليه، ولم يكن للمخاطبين عهد به، ولم يكن معروفًا لهم، فلم يجىء معرَّفًا بلام العهد المشيرة إلى معروفٍ في ذهن المخاطَب قائم في خَلَده، ولا تقدَّمه في اللفظ مَعْهود تكون اللام مصروفة إليه، وإنما تأتي لام العهد في أحد هـٰذين الموضعين، أعني: أن يكون لها معهود ذِهنيّ[1] أو ذِكْريّ لفظيّ؛ وإذ لا واحد منهما في هذه المواضع، فالتنكير هو الأصل، وهذا بخلاف

(١) سقطت من (ظ).

قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾؛ فإنه لما تقرَّر عند المخاطَبين أن لله صراطًا مستقيمًا هدى إليه أنبياءه ورسلَه، وكان المخاطَبُ ـ سبحانه ـ المسؤول منه هدايته عالمًا به، دخلت اللام عليه، فقال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾.

وقال أبو القاسم السُّهَيلي[1]: إن قوله تعالى: ﴿وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ۝٢﴾ [الفتح: ٢] نزلت في صُلح الحديبية، وكان المسلمون قد كرهوا ذلك الصلح، ورأوا أن الرأي خلافه، وكان الله ورسوله أعلم، فأنزل الله عليه هذه الآية، فلم يُرِد صراطًا مستقيمًا في الدين، وإنما أراد صراطًا في الرأي والحرب والمكيدة. وقوله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] أي: تهدي من الكفر والضلال إلى صراط مستقيم، ولو قال في هذا الموطن: «إلى الصراط المستقيم»، لجعل للكفر والضلال (ق/٩٣أ) حَظًّا من الاستقامة؛ إذ الألف واللام تنبىء أن ما دخلت عليه من الأسماء الموصوفة[2] أحق بذلك المعنى مما تلاه في الذكر، أو ما [قُرِنَ][3] به في الوهم، ولا يكون أحق به إلا والآخر فيه طَرَف منه.

وغيرُ خافٍ ما في هٰذين الجوابين من الضعفِ والوهنِ؛ أما قوله: «إن المراد بقوله: ﴿وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ۝٢﴾ في الحرب والمكيدة»؛ فهضم لهذا الفضل العظيم والحظ الجزيل الذي امتنَّ اللهُ به على رسوله، وأخبر النبيُّ ﷺ أن هذه الآية أحب إليه من الدنيا

---

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/٣٠٣).
(٢) (ق، ظ): «الموصولة» و(د): «الموصلة»، والمثبت من «النتائج».
(٣) في الأصول: «قرب» والتصويب أفاده محقق «النتائج».

وما فيها[1]، ومتى سمَّى اللهُ الحربَ والمكيدةَ «صراطًا مستقيمًا»؟! وهل فسر هذه الآية أحدٌ من السلف أو الخلف بذلك؟! بل الصراطُ المستقيمُ ما جعله الله عليه من الهدى ودينِ الحق الذي أمره أن يخبر بأن الله هداه إليه في (ظ/٧١أ) قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١]، ثم فسَّره بقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١] ونصب «دِيْنًا» هُنا على البدل من الجار والمجرور، أي: هداني دِيْنًا قِيَمًا، أَفَتُرَاه يمكنه هٰهنا أن يقول: إنه الحرب والمكيدة! فهذا جواب فاسد جدًّا!!.

وتأمل ما جمع الله سبحانه[2] لرسوله في آية الفتح من أنواع[3] العطايا، وذلك خمسة أشياء؛ **أحدها**: الفتح المبين، **والثاني**: مغفرة ما تقدم من ذنبه وما تأخَّر، **والثالث**: هدايته الصراط[4] المستقيم، **والرابع**: إتمام نعمته عليه، **والخامس**: إعطاؤه النصر العزيز. وجَمَع له سبحانه بين الهدى والنصر؛ لأنَّ هٰذين الأصلين بهما كمال السعادة والفلاح، فإنَّ الهدى هو: العلم بالله ودينه والعمل بمرضاته وطاعته، فهو العلمُ النافعُ والعملُ الصالح، والنصر و[هو]: القدرة التامَّة على تنفيذ دينه؛ بالحجة والبيان، والسيف والسِّنان، فهو النصر بالحجة واليد، قَهْرُ قلوبِ المخالفين له بالحجة، وقَهْرُ أبدانهم باليد.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٨٣٣) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «لقد أنزل عليّ الليلة سورة لهي أحبُّ إليَّ مما طلعت عليه الشمس، ثم قرأ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾﴾».

(٢) «الله سبحانه» ليست في (ق).

(٣) ليست في (ق).

(٤) سقطت من (ظ).

وهو ـ سبحانه ـ كثيرًا ما يجمع بين هـٰذين الأصلين إذ بهما تمام الدعوة وظهور دينه على الدين كله، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[1] [التوبة: ٣٣] في موضعين في سورة براءة، وفي سورة الصف، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فهذا الهدى[2]، ثم قال: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، فهذا النصر، فذَكَر الكتابَ الهادي والحديدَ الناصر. وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٤]، فذكر إنزال الكتابَ الهادي والفرقان وهو النصر الذي يفرق بين (ق/٩٣ب) الحقِّ والباطل.

وسرُّ اقتران النصر بالهدى: أن كلاًّ منهما يحصل به الفرقان بين الحق والباطل، ولهذا سمى تعالى ما ينصر به عباده المؤمنين فرقانًا، كما قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: ٤١]، فذكَر الأصلين ما أنزله على رسوله يوم الفرقان، وهو يوم بدر، وهو اليوم الذي فرَّق اللهُ فيه بين الحق والباطل بنصر رسوله ودينه وإذلال أعدائه وخزيهم، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ۝٤٨﴾ [الأنبياء: ٤٨] فالفرقان: نصره له على فرعون وقومه، والضياء والذِّكر: التوراة، هذا هو معنى الآية، ولم يُصِب من قال: إن الواو زائدة، وأن «ضياءً» منصوب على الحال، كما بيَّنا فسادَه في «الأمالي المكية»، فتبيَّن أن

(١) هذه الآية ليست في (ظ ود).

(٢) (ق): «الذي».

آيةَ الفتح تضمنت الأصلين[1]: الهدى والنصر، وأنه لا يصح فيها غير ذلك ألبتةَ.

وأما جوابه الثاني عن قوله: «﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢] بأنه لو عُرِّف لجعلَ للكفر والضلال حظًّا من الاستقامة»، فما أدري من أينَ جاءَ له هذا الفهم، مع ذهنه الثاقب وفهمه البديع ـ رحمه الله ـ!!. وما هي إلا كبوة جواد ونَبْوة صارم!! أفترى قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾ وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١١٨﴾﴾ [الصافات: ١١٧ ـ ١١٨] يُفْهَم منه أن لغيره حظًّا من الاستقامة!؟ وما ثَمَّ غيره إلا طرق الضلال، وإنما الصراط المستقيم واحد، وهو ما هدى الله إليه أنبياءه ورسله أجمعين، وهو الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم. وكذلك تعريفه في سورة الفاتحة هل (ظ/٧١ب) يقال: إنه يفهم منه أن لغيره حظًّا من الاستقامة!؟ بل يقال تعريفه ينفي أن يكون لغيره حظًّا من الاستقامة، فإن التعريف في قوَّة الحصر، فكأنه قيل: الذي لا صراطَ مستقيم سواه، وفهم هذا الاختصاص من اللفظ أقوى من فهم المشاركة، فتأمله هنا وفي نظائره.

فصل

وأما المسألة الثالثة: وهي اشتقاق الصراط؛ فالمشهور أنه من «صرطتُ الشيءَ أصْرطه» إذا بلعته بلعًا سهلاً، فسمى الطريق: صراطًا؛ لأنه يسترط المارَّة فيه. والصراط ما جمعَ خمسةَ أوصاف: أن يكون طريقًا مستقيمًا، سهلاً، مسلوكًا، واسعًا، موصلاً إلى المقصود، فلا تسمي العربُ الطريقَ المعوج: صراطًا، ولا الصعب المشق، ولا

---

(١) ليست في (ظ ود).

المسدود غير الموصل، ومن تأمل موارد الصراط في لسانهم واستعمالهم تبين له ذلك. قال [جرير][(١)]:

أَميرُ المؤمنينَ على صِرَاطٍ ... إذا ٱعْوَجَّ المواردُ مُسْتَقِيمِ

وبنوا الصراط على زِنَة «فِعَال»؛ لأنه مشتمل على سالكه اشتمالَ الحَلْق على الشيء المسروط، وهذا الوزن كثير في المشتملات (ق/ ٩٤أ) على الأشياء، كاللِّحاف والخِمار والرِّداء والغِطاء والفِراش والكِتاب، إلى سائر الباب، وهذا الوزن[(٢)] يأتي لثلاثة معان[(٣)] أحدها: المصدر، كالقِتال والضِّراب، والثاني: المفعول، نحو: الكِتاب والبِناء والغِراس[(٤)]، والثالث: أن يُقْصَد به قصد الآلة التي يحصل بها الفعل ويقع بها، كالخِمار والغِطاء والسِّداد، لما يُخمَّر به ويُغطَّى ويُسدّ به، فهذا آلة محضة، والمفعول هو الشيء المخمَّر والمغطَّى والمسدود، ومن هذا القسم الثالث «إلـٰه» بمعنى مألوه.

وأما ذكره له بلفظ الطريق في سورة الأحقاف خاصة، فهذا حكاية الله تعالى لكلام مؤمني الجن أنهم قالوا لقومهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف: ٣٠] وتعبيرهم عنه هـٰهنا بالطريق فيه نُكتة بديعة، وهي: أنهم قَدَّموا قبله ذكر موسى، وأن الكتاب الذي سمعوه

---

(١) من «المنيرية»، انظر «ديوانه»: (ص/ ٤١١)، من قصيدة يمدح بها هشام بن عبدالملك.

(٢) من قوله: «كثير في...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ق): «أمور».

(٤) (ق): «الفراش والبناء».

مصدقًا لما بين يديه من كتاب موسى وغيره، فكان فيه كالنيابة[(١)] عن رسول الله ﷺ في قوله لقومه: ﴿مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩] أي: لم أكن أولَ رسولٍ بُعث إلى أهل الأرض، بل قد تقدمت قبلي رسل من الله إلى الأمم، وإنما بُعِثت مصدقًا لهم بمثل ما بعثوا به من التوحيد والإيمان، فقال مؤمنوا الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٣٠﴾ [الأحقاف: ٣٠] أي: إلى سبيلٍ مطروقٍ قد مرَّت عليه الرسل قبله، وأنه ليس بِبِدْعٍ كما قال في أول السورة نفسها، فاقتضت البلاغة والإعجاز لفظ «الطريق»؛ لأنه «فَعِيل» بمعنى «مفعول»، أي: مطروق مَشَت عليه الرسل والأنبياء قبلُ، فحقيق على من صدق رسل الله وآمن بهم أن يؤمن به ويصدقه، فذكر الطريق هٰهنا إذًا أولى؛ لأنه أدخل في باب الدعوة والتنبيه على تعين أتباعه، والله أعلم. **ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السُّهيلي[(٢)] فوافق فيه الخاطرُ الخاطرَ.**

فصل

وأما المسألة الرابعة: وهي إضافته إلى الموصول المبهم دون أن يقول: صراط النبيين والمرسلين، ففيه ثلاث فوائد:

أحدها: إحضار العلم وإشعار الذهن عند سماع هذا، بأنَّ استحقاقَ كونهم من المنْعَم عليهم هو بهدايتهم إلى هذا الصراط، فبه صاروا من أهل النِّعمة، وهذا كما يُعَلَّق الحكم بالصلة دون الاسم الجامد[(٣)]

(١) (ظ ود): «كالنبأ».
(٢) في «النتائج»: (ص/ ٣٠٤).
(٣) سقطت من (ظ ود).

لما فيه من الإعلام[1] باستحقاق ما عُلِّق عليها من الحكم بها، وهذا كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ (ظ/٧٢أ) عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٤] ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٣] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٣] وهذا الباب مُطَّرد (ق/٩٤ب)؛ فالإتيان بالاسم موصولاً أولى على هذا المعنى من ذِكْر الاسم الخاص.

الفائدة الثانية: فيه إشارة إلى[2] نفي التقليد عن القلب واستشعار العلم بأن من هُدِيَ إلى هذا الصراط فقد أنعم عليه، فالسائل مستشعر بسؤاله الهداية إليه، [و] طلب الإنعام من الله عليه، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن الأول يتضمن الإخبار بأن أهل النعمة هم أهل الهداية إليه، والثاني يتضمن[3] الطلب والإرادة أن تكون منهم.

الفائدة الثالثة: أنَّ الآية عامة في جميع طبقات المُنْعَم عليهم، ولو أتى باسم خاص لكان لم يكن فيه سؤال الهداية إلى صراطِ جميع المُنْعَم عليهم، فكان في الإتيان بالاسم العام من الفائدة: أنَّ المسؤولَ الهدى إلى جميع تفاصيل الطريق التي سلكها كلُّ من أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا أجلُّ مطلوبٍ وأعظمُ مسؤول، ولو عَرَف الداعي قدرَ هذا السؤال لجعله هِجِّيْرَاه وقَرَنَه بأنفاسه، فإنه لم يدعِ شيئًا من خير الدنيا والآخرة إلا تضمَّنه، ولما كان بهذه المثابة فَرَضه الله على جميع عباده فرضًا متكرِّرًا في اليوم

---

(١) (ظ ود): «الإنعام».

(٢) (ظ ود): «إلى أن».

(٣) من قوله: «الإخبار...» ساقط من (ظ ود).

والليلة لا يقوم غيره مقامه، ومن ثَمَّ[1] يعلم تعين الفاتحة في الصلاة، وأنها ليس منها عوض يقوم مقامها[2].

فصل

وأما المسألة الخامسة: وهي أنه قال: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]، ولم يقل: المُنْعَم عليهم، كما قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ **فجوابها وجواب المسألة السادسة واحد**، وفيه فوائد عديدة:

أحدها: أن هذا جاء على الطريقة المعهودة في القرآن، وهي: أن أفعال الإحسان والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، فيَذْكر فاعلَها منسوبةً إليه ولا يَبْني الفعلَ معها للمفعول، فإذا جاء إلى أفعال العدل والجزاء والعقوبة حَذَف الفاعل وبَنَى الفعلَ معها للمفعول = أدبًا في الخطاب، وإضافةً إلى الله أشرف قِسْمَي أفعاله، فمنه هذه الآية؛ فإنه لما ذكر النعمةَ فأضافها إليه ولم يحذف فاعلها، ولما ذكر الغضبَ حذفَ الفاعل وبَنَى الفعل للمفعول، فقال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وقال في الإحسان: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

ونظيره قول إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠] فنسب الخلق والهداية والإحسانَ بالطعام والسقي إلى الله، ولما جاء إلى ذكر المرض، قال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ﴾ ولم يقل: أمرضني، وقال: ﴿فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾، ومنه قوله تعالى حكايةً عن مؤمني الجن: (ق/ ٩٥أ) ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ

(١) (ق): «ومن هنا».
(٢) «يقوم مقامها» ليست في (ق).

﴿رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ [الجن: ١٠] فنسبوا إرادة الرشد إلى الربِّ، وحذفوا فاعِلَ إرادة الشر، وبنوا الفعل للمفعول، ومنه قول الخضر ـ عليه السلام ـ في السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، فأضاف العيبَ إلى نفسه. وقال في الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فحذفَ الفاعلَ وبناه للمفعول، وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ لأن في ذكر الرَّفَث ما يَحْسُن منه أن لا يقترن بالتصريح بالفاعل، ومنه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] وقوله: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى آخرها.

ومنه ـ وهو ألطف (ظ/٧٢ب) من هذا وأدق معنى ـ قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى آخرها، ثم قال: ﴿وأُحَلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وتأمل قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] كيف صرَّح بفاعل التحريم في هذا الموضع، وقال في حق المؤمنين: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣].

الفائدة الثانية: أن الإنعام بالهداية يستوجب شكر المُنْعِم بها، وأصل الشكر ذِكْر المنْعِم والعمل بطاعته، وكان من شكره إبراز الضمير المتضمِّن لذكره ـ تعالى ـ الذي هو أساس الشكر، وكان في قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ من ذِكْره وإضافة النعمةِ إليه ما ليس في ذكر المنعم عليهم[1] لو قاله، فتضمَّن هذا اللفظ الأصلين، وهما الشكر

(١) ليست في (ظ ود).

والذكر، المذكوران في قوله: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾ [البقرة: ١٥٢].

الفائدة الثالثة: أن النعمة بالهداية إلى الصراطِ للهِ وحده، وهو المنعِم بالهداية دون أن يشركه أحدٌ في نعمته، فاقتضى اختصاصه بها أن تضاف إليه بوصف الإفراد، فيقال: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، أي: أنت وحدَك المنعِم المحسِن المتفضِّل بهذه النعمة، وأما الغضب؛ فإن الله ـ سبحانه ـ غَضِب على من لم يكن من أهل الهداية إلى هذا الصراط، وأمر عباده المؤمنين بمعاداتهم، وذلك يستلزم غضبهم عليهم موافقةً لغضبِ ربهِم عليهم، فموافقته تعالى تقتضي أن يُغْضَب على من غَضِبَ عليه، ويُرْضَى عمن رضي عنه، فيُغْضَب لغضبه ويُرْضَى لرضاه، وهذا حقيقة العبودية، واليهود قد غضبَ اللهُ عليهم، فحقيق بالمؤمنين الغضب عليهم، فحذف فاعل الغضب وقال: ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ لما كان للمؤمنين نصيبٌ من غضبهم (ق/ ٩٥ب) على من غضبَ اللهُ عليه، بخلاف الإنعام فإنه لله وحدَه، **فتأمل هذه النكتة البديعة**.

الفائدة الرابعة: أن المغضوب عليهم في مقام الإعراض عنهم وترك الالتفات إليهم، والإشارة إلى نفس الصفة التي لهم والاقتصار عليها، وأما أهل النعمة؛ فهم في مقام الإشارة إليهم وتعيينهم والإشادة بذكرهم، وإذا ثبت هذا فالألف واللام في «المغضوب» ـ وإن كانت بمعنى «الذين» ـ فليست مثل «الذين» في التصريح والإشارة إلى تعيين ذات المسَمَّى، فإن قولك: «الذين فعلوا»، معناه: القوم الذين فعلوا، وقولك: «الضاربون والمضروبون»، ليس فيه ما في قولك: الذين ضَربوا أو ضُربوا، فتأمل ذلك. فـ«الذين أنعمتَ عليهم» إشارة إلى تعريفهم بأعيانهم وقَصْد ذَوَاتهم، بخلاف

«المغضوب عليهم»، فالمقصود التحذير من صفتهم والإعراض عنهم وعدم الالتفات إليهم، والمعوَّل عليه من الأجوبة ما تقدَّم.

فصل

وأما المسألة السابعة: وهي تعدية الفعل هنا بنفسه دون حرف «إلى»، فجوابها: أن فِعْل الهداية يتعدَّى بنفسه تارة، وبحرف «إلى» تارةً، وبـ«اللام» تارة، والثلاثة في القرآن، فمن المُعَدَّى بنفسه: هذه الآية، وقوله: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ۝٢﴾ [الفتح: ٢] ومن المعدى بـ«إلى»، قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١] ومن المعدَّى باللام قول أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

والفرق بين هذه[1] **المواضع تدقُّ جدًّا عن أفهام العلماء**، ولكن نذكر قاعدةً تشير إلى الفرق، وهي: **أن الفعل المُعَدَّى بالحروف المتعدِّدة لابد أن** (ظ/٧٣أ) **يكون له مع كلِّ حَرْف معنًى زائد على معنى الحرف الآخر**، وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف، فإن ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق، نحو: رغبتُ فيه ورغبتُ عنه، وعدلتُ إليه وعدلتُ عنه، ومِلْتُ إليه وعنه، وسعيتُ إليه وبه، وإن تقارب[2] معنى الأدوات عَسُرَ الفرق، نحو: قصدت إليه وقصدت له، وهديته إلى كذا وهديته لكذا، وظاهريَّة النحاةِ يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل

(١) تحرفت في (ظ ود).
(٢) (ظ ود): «تفاوت».

يجعلون(١) للفعل معنًى مع الحرف ومعنًى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال فيُشْرِبون الفعل المتعدي به معناه، وهذه طريقة إمام الصناعة سيبويه، وطريقة حُذَّاق أصحابه؛ يضمِّنون الفعلَ معنى الفعل لا يقيمون (ق/١٩٦أ) الحرفَ مقام الحرف، **وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعي فِطْنةً ولطافةً في الذهن.**

وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] فإنهم يُضَمِّنون يشرب معنى يروي فيعدونه بالباء التي تطلبها، فيكون في ذلك دليلٌ على الفعلين؛ أحدهما بالتصريح به والثاني بالتضمُّن، والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضيه مع غايةِ الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها. ومنه قوله(٢) في السحاب: «شَرِبن بماء البحر...»، أي: رَوِيْن به ثم ترفَّعن وصعدن. وهذا أحسن من أن يُقال: يشرب منها، فإنه لا دلالة فيه على الرِّيِّ، وأن يقال: يروى بها؛ لأنه لا يدل على الشرب بصَريحه بل باللزوم، فإذا قال: يشرب بها، دل على الشرب بصريحه، وعلى الرِّي بِحَرف(٣) الباء، فتأمله.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ﴾ [الحج: ٢٥] وفعل الإرادة لا يتعدى بـ«الباء»، ولكن ضمِّن معنى «يَهُم فيه بكذا»،

---

(١) من قوله: «أحد الحرفين...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، وتمامه:

شربن بماء البحر ثم ترفَّعَت   متى لُجَج خُضر لهنَّ نئيجُ

وهو من شواهد «المغني» رقم (٦٢٨)، وانظر «الخزانة»: (٧/ ٩٧)، وتحرفت العبارة في (ظ ود): «شربن ماء البحر حتى روين ثم...».

(٣) (ظ ود): «بخلاف».

وهو أبلغ من الإرادة، فإن الهم مَبدأ الإرادة، فكان في ذكر «الباء» إشارة إلى استحقاق العذاب بمبدأ الإرادة[1] وإن لم تكن جازمة، وهذا باب واسع لو تتبعناه لطال الكلام فيه، ويكفي المثالان المذكوران.

فإذا عرفت هذا؛ ففعل الهداية متى عُدِّيَ بـ«إلى» تضمن الإيصال إلى الغاية المطلوبة، فأتى بحرف الغاية، ومتى عُدِّيَ بـ«اللام» تضمَّن التخصيص بالشيء المطلوب، فأتى بـ«اللام» الدالة على الاختصاص والتعيين، فإذا قلت: هَدَيْته لكذا، أفهم[2] معنى ذكرته له وجعلته له وهيأته، ونحو هذا، وإذا تعدَّى بنفسه تضمَّن المعنى الجامع لذلك كله، وهو التعريف والبيان والإلهام. فالقائل إذا قال: «اهدنا الصراط المستقيم»، هو طالب من الله أن يعرِّفه إياه ويبيِّنه له ويُلْهمه إياه ويقدِّره عليه، فيجعل في قلبه علمه وإرادته والقدرة عليه، فجرَّد الفعلَ من الحرف، وأتى به مجردًا مُعدًّى بنفسه ليتضمن هذه المراتب كلها، ولو عُدِّيَ بحرف تعيَّن معناه وتخصَّص بحسب معنى الحرف، **فتأمَّلْه فإنه من دقائق اللغة وأسرارها.**

فصل

وأما المسألة الثامنة، وهي: أنه خص أهل الهداية بالنعمة[3] دون غيرهم، فهذه مسألةٌ اختلفَ الناسُ فيها وطال الحِجَاج من الطرفين، وهي: أنه هل لله على الكافر نعمة أم لا؟ فمن نافٍ يحتج بهذه الآية وبقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ

---

(١) من قوله: «فإن الهم. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ق): «أوهم».

(٣) (ظ ود): «سعادة الهداية».

﴿وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ٦٩﴾ [النساء: ٦٩]، فخصَّ هؤلاء بالإنعام، فدلَّ على أن غيرهم غير مُنْعَم عليهم، وبقوله لعباده المؤمنين: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٠] وبأن (ق/٩٦ب) الإنعام ينافي الانتقام والعقوبة، فأيُّ نعمةٍ على من خُلِقَ للعذاب (ظ/٧٣ب) الأبدي. ومن مثبت يحتجُّ بقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ﴾ [النحل: ١٨]، وبقوله لليهود: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٧]، وهذا خطاب لهم في حالِ كُفْرهم، وبقوله في سورة النعم وهي سورة النحل التي عَدَّد فيها نِعَمه المشتركة على عباده من أولها إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ٨١ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ٨٢ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ٨٣﴾ [النحل: ٨١ ـ ٨٣] وهذا نصٌّ صريح لا يحتمل صرفًا.

واحتجوا بأن البَرَّ والفاجر، والمؤمن[1] والكافر كلُّهم يعيش في نعمة الله. وكلُّ أحد مُقِر لله تعالى بأنه إنما يعيش في نعمته، وهذا معلوم بالاضطرار عند جميع أصناف بني آدم إلا من كابَرَ وجَحَد حقَّ الله تعالى وكفر بنعمته[2].

وفَصْل الخطاب في المسألة: أن **النعمة المطلقة** مختصَّة بأهل الإيمان لا يشركهم فيها[3] سواهم، **ومُطْلَق النعمة** عام للخليقة كلِّهم برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، **فالنعمة المطلقة التامة** هي: المتصلة بسعادة الأبد وبالنعيم المقيم، فهذه غير مُشْتَرَكة، **ومطلق النعمة**: عامٌّ

---

(١) سقطت من (ظ).

(٢) من قوله: «وهذا معلوم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ق): «ويشركهم فيما».

مشترك، فإذا أراد النافي سَلْبَ النعمة المطلقة أصاب، وإن أراد سلب مطلق النعمة أخطأ، وإن أراد المثبت إثبات النعمة المطلقة للكافر أخطأ، وإن أراد إثبات مطلق النعمة أصاب، وبهذا تتفق الأدلة ويزول النزاع، ويتبين أن كلَّ واحد من الفريقين معه خطأ وصواب، والله الموفق.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٧] فإنما يذكرهم بنعمته على آبائهم، ولهذا يعدِّدها عليهم واحدة واحدة؛ بأن أنجاهم من آل فرعون، وبأن فَرَق بهم البحر، وبأن وعد موسى أربعين ليلة فضلُّوا بعده، ثم تاب عليهم وعفا عنهم، وبأن ظلَّل عليهم الغمام، وأنزل عليهم المنَّ والسلوى، إلى غير ذلك من نِعَمه التي يُعدِّدها عليهم، وإنما كانت لأسلافهم وآبائهم، فأمرهم أن يذكروها لِيَدْعوهم ذكرهم لها إلى طاعته والإيمان برسله[(١)]، والتحذير من عقوبته بما عاقب به من لم يؤمن برسوله ولم ينقد لدينه وطاعته، فكانت نعمته على آبائهم نعمةً منه عليهم تستدعي منهم شكرًا، فكيف تجعلون مكان الشكر عليها كفركم برسولي، وتكذيبكم له، ومعاداتكم إياه، وهذا لا يدل[(٢)] على أن نعمته المطلقة التامة حاصلة لهم في حال كفرهم، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة التاسعة: وهي أنه قال: (ق/٩٧أ) ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، ولم يقل: لا المغضوب عليهم، فيقال: لا ريب أن «لا»

---

(١) (ق ود): «برسوله».
(٢) (ق): «وغير هذا يدل».

يعطف بها[1] بعد الإيجاب، كما تقول: جاءني زيد لا عَمْرو، وجاءني العالم لا الجاهل، وأما «غير» فهي تابع لما قبلها، وهي صفةٌ ليس إلاَّ، كما سيأتي.

وإخراج الكلام هٰهنا مخرج الصفة أحسن من إخراجه مخرج العطف، وهذا إنما يُعلم إذا عُرِف فَرْق ما بين العطف في هذا الموضع وبين الوصف، فتقول: لو أخرج الكلام مخرج العطف، وقيل: «صراط الذين أنعمت عليهم لا المغضوب عليهم»، لم يكن في العطف بها أكثر من نفي إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، كما هو[2] مقتضى العطف، فإنك إذا قلتَ: جاءني العالم لا الجاهل، لم يكن في نفي العطف أكثر من نفي المجيء عن الجاهل وإثباته للعالم، وأما الإتيان بلفظ «غير» فهي صفة لما قبلها، فأفاد الكلام معها، وصفهم بشيئين؛ أحدهما: أنهم مُنْعم عليهم، والثاني: أنهم غيرُ مغضوبٍ عليهم، فأفاد ما يفيدُ العطف مع زيادة الثناء عليهم ومدحهم، فإنه يتضمَّن صفتين: صفة ثبوتية وهي: كونهم مُنْعَمًا عليهم[3]، وصفة سلبية وهي: كونهم غير مستحقين لوصف الغضب، (ظ/٧٤أ) وأنهم مغايرون لأهله. ولهذا لما أريد بها هذا المعنى جرت صفة على المُنْعَم عليهم ولم تكن منصوبةً على الاستثناء؛ لأنها يزول منها معنى الوصفية المقصود.

وفيه فائدة أخرى وهي: أنَّ أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ ادعوا أنهم هم المُنْعَم عليهم دون أهل الإسلام، فكأنه قيل لهم: المُنْعَم عليهم غيركم لا أنتم، وقيل للمسلمين: المغضوب عليهم

---

(١) (ق): «بعدها».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) من قوله: «ومدحهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

غيركم لا أنتم، فالإتيان بلفظة «غير» في هذا السياق أحسنُ وأدلُّ على إثبات المغايرة المطلوبة، فتأمله، وتأمل كيف قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾، ولم يقل: اليهود والنصارى[1] مع أنهم هم الموصوفون بذلك، تجريدًا لوصفهم بالغضبِ والضلال الذي به غايروا المنعم عليهم[2]، ولم يكونوا منهم بسبيل؛ لأن الإنعام المطلق ينافي الغضب والضلال، فلا يثبت لمغضوبٍ عليه ولا ضالٍ، فتباركَ من أودعَ كلامَه من الأسرار ما يشهد بأنه تنزيلٌ من حكيم حميد!.

فصل

وأما المسألة العاشرة: وهي جريان «غير» صفة على المعرفة، وهي لا تتعرَّف بالإضافة، ففيه ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن «غيرًا» هنا بدل لا صفة، وبدل النكرة من المعرفة جائز، وهذا فاسد من وجوه ثلاثة: **أحدها**: أن باب البدل المقصود فيه الثاني، والأول تَوْطِئة له (ق/٩٧ب) ومِهَاد أمامه، وهو المقصود بالذكر، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] المقصود: هو أهل الاستطاعة خاصة، وذِكْر الناس قبلهم توطئة، وقولك: «أعجبني زيدٌ عِلْمُه»، إنما وقع الإعجاب على علمه وذكرتَ صاحبَه توطئةً لذكره، وكذا قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧] المقصود[3]: إنما هو السؤال عن القتال في الشهر الحرام لا عن نفس الشهر[4]، وهذا ظاهر جدًّا في بدل

---

(١) «ولم يقل: اليهود والنصارى» سقطت من (ظ ود).

(٢) ليست في (ظ ود).

(٣) ليست في (ق).

(٤) «لا عن نفس الشهر» ليست في (ظ ود).

البعض وبدل الاشتمال، ويراعى[1] في بدل الكلِّ من الكلِّ، ولهذا سُمِّيَ بدلاً إيذانًا بأنه المقصود، فقوله: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ۝ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝﴾ [العلق: ١٥ ـ ١٦] المقصود: السَّفع بالناصية الكاذبة الخاطئة، وذكر المبدل منه توطئة لها.

وإذا عُرِف هذا؛ فالمقصود هنا ذِكْر المُنْعَم عليهم وإضافة الصراط إليهم، ومن تمام هذا المقصود وتكميله: الإخبار بمغايرتهم للمغضوب عليهم، فجاء ذكر غير المغضوب عليهم مكمِّلاً لهذا المعنى ومتمِّمًا ومحقِّقًا؛ لأن أصحاب الصراط المسؤول هدايته هم أهل النعمة، فكونهم غير مغضوبٍ عليهم وصف محقَّق، وفائدته فائدة الوصف المبيِّن للموصوف المكمِّل له، وهذا واضح.

الوجه الثاني: أن البدلَ يجري مجرى توكيد المبدل وتكريره وتَبْيينه، ولهذا كان في تقدير تكْرار الفاعل[2]، وهو المقصود بالذكر كما تقدم، فهو الأول بعينه ذاتًا ووصفًا، وإنما ذكر بوصف آخر مقصودٍ بالذكر، كقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] ولهذا يحسن الاقتصار عليه دون الأول ولا يكون مُخِلاًّ بالكلام، ألا ترى أنك لو قلتَ في غير القرآن: لله حجُّ البيت على من استطاع إليه السبيل، لكان كلامًا[3] مستقيمًا لا خلل فيه، ولو قلت في دعائك: ربِّ اهدني صراط من أنعمتَ عليه من عبادك، لكان مستقيمًا، وإذا كان كذلك فلو قُدِّر الاقتصار على «غير» وما في حيِّزها هنا؛ لاختلَّ الكلام وذهب معظم المقصود

---

(١) (ظ ود): «ومما يجيء».

(٢) (ظ ود): «العامِل».

(٣) (ظ ود): «كاملاً» وسقطت «خلل» بعدها.

(ظ/ ٧٤ب) منه؛ إذ المقصود إضافة الصراط إلى «الذين أنعم الله عليهم»، لا إضافته إلى لفظ «غير المغضوب عليهم»، بل أتى بلفظ «غير» زيادةً في وصفهم والثناء عليهم، فتأمله.

الوجه الثالث: أن «غيرًا» لا يُعْقل ورودها بدلاً، وإنما ترد استثناءً أو صفة أو حالاً. وسر ذلك: أنها لم[1] توضع مستقلة بنفسها بل لا تكون إلا تابعة لغيرها، ولهذا قلما يقال: «جاءني غير زيد، ومررتُ بغير عَمْرو»، والبدل لابد أن يكون مستقلاً بنفسه كما تبين أنه المقصود، ونكتة الفرق: أنك في باب البدل قاصد إلى الثاني متوجه إليه قد جعلتَ الأولَ (ق/ ٩٨أ) سُلَّمًا ومِرْقاةً إليه، فهو موضعُ قصدك ومحطُّ إرادتك، وفي باب الصفة بخلاف ذلك، إنما أنت قاصد إلى الموصوف موضح له بصفته، فاجعل هذه النكتة معيارًا على باب البدل والوصف، ثم زن بها «غير المغضوب عليهم» هل يصح أن يكون بدلاً أو وصفًا؟.

الجواب الثاني: أنَّ «غيرًا» هـٰهنا صحَّ جريانه صفة على المعرفة؛ لأنها موصولة، والموصول مبهم غير معيَّن، ففيه رائحة من النكرة لإبهامه[2]، فإنه غير دالٍّ على معيَّن، فصلح وصفه بـ«غير» لقُرْبِه من النكرة، وهذا جواب صاحب «الكشَّاف»[3] قال: «فإن قلت: كيف صحَّ أن يقع «غير» صفة للمعرفة وهو لا يتعرَّف وإن أُضيفَ إلى المعارف؟ قلت: «الذين أنعمت عليهم» لا تَوْقيت فيه، فهو كقوله:

---

(١) (ظ): «لو»، (د): «لا».

(٢) (ق): «لانتهائه».

(٣) (١/ ١١).

وَلَقَـدْ أَمُـرُّ عَلَـى اللئيـمِ يَسُبُّنـي فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قُلْتُ: لا يَعْنِيْني»[١]

ومعنى قوله: «لا تَوْقيت فيه» أي: لا تعيين لواحد من واحد كما تعين المعرفة بل هو مطلق في الجنس، فجرى مجرى النكرة، واستشهاده بالبيت معناه: أنَّ الفعل نكرة وهو «يسبني»، وقد أوقعه صفةً للئيم المعرفة باللام، لكونه غير معين، فهو في قوَّة النكرة، فجاز أن يُنعت بالنكرة، فكأنه قال: على لئيمٍ يسبني، وهذا استدلال ضعيف، فإن قوله: «يسبني» حال منه لا وصف، والعامل فيه فعل المرور، والمعنى: أمرُّ على اللئيم سابًّا لي، أي: أمرُّ عليه في هذه الحال، فأتجاوزه ولا أحتفل بسبه.

الجواب الثالث: ـ وهو الصحيح ـ أن «غيرًا» هـٰهنا قد تعرَّفت بالإضافة، فإن المانع لها من تعريفها شدة إبهامها وعمومها في كلِّ مغايرٍ للمذكور، فلا يحصل بها تعيين، ولهذا تجري صفة على النكرة، فتقول: «رجلٌ غيرُك يقول كذا ويفعل[٢] كذا»، فتجري صفةً للنكرة مع إضافتها إلى المعرفة، ومعلوم أن هذا الإبهام يزول بوقوعها بين متضادَّين يذكر أحدهما ثم تضيفها إلى الثاني، فيتعين بالإضافة، ويزول الإبهام الذي يمنع تعريفها بالإضافة كما قال:

نَحْنُ بَنُو عَمْرِو الهِجَانِ الأَزْهَرِ النَّسَبُ المَعْرُوفُ غَيْرُ المُنْكَرِ[٣]

---

(١) قال في «مشاهد الإنصاف»: (١٢٦/٤ ـ بذيل الكشاف): «لرجلٍ من بني سلول». وهو من شواهد «الكتاب»، وانظر «الخزانة»: (١/ ٣٥٧)، و«الكامل»: (٢/ ٩٨٣). ونسبه في «الأصمعيات»: (ص/ ١٢٦) لشمر بن عمرو الحنفي.
وفي (ظ ود): «... ثم أقول: ما...».

(٢) ليست في (ق).

(٣) البيت في «فصل المقال شرح كتاب الأمثال»: (١/ ١٣٦) للبكري.

أفلا تراه أجرى «غيرُ المنكرِ» صفة على النسب، كما أجرى عليه «المعروف»؛ لأنهما صفتان معينتان، فلا إبهام في «غير»؛ لأن مقابلها «المعروف» وهو معرفة، وضده «المنكر» متميِّز متعيِّن كتعيُّن المعروف، أعني: تعيين الجنس.

وهكذا قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ فالمنْعَم عليهم هم غير المغضوب عليهم، فإذا كان الأول معرفة كانت «غير» معرفة لإضافتها إلى محصل متميز غير مبهم، فاكتسبت منه التعريف.

وينبغي أن تتفطن هـٰهنا لنكتة لطيفة في «غير» تكشفُ لك حقيقة أمرها، (ق/٩٨ب) وأين تكون معرفة وأين تكون[1] نكرة؟ وهي: أن «غيرًا» هي (ظ/٧٥أ) نفس ما تكون تابعة له وضِدّ ما هي مضافة إليه، فهي واقعة على متبوعها وقوع الاسم المرادف على مرادفه، فإن المعروف هو تفسير «غير المنكر»، والمُنْعَم عليهم هم «غير المغضوب عليهم»، هذا حقيقة اللفظ، فإذا كان متبوعها نكرة لم تكن إلا نكرة، وإن أضيفت كما إذا قلت: «رجل غيرك فعل كذا وكذا»، وإذا كان متبوعها معرفةً لم تكن إلا معرفة، كما إذا قلت: «المحسن غيرُ المسيء محبوب مُعَظَّم عند الناس»، و«البَرُّ غير الفاجر مهيب»، و«العادل غير الظالم مجاب الدعوة»، فهذا لا تكون فيه «غير» إلا معرفة، ومن ادعى فيها التنكير هنا غَلِط وقال ما لا دليلَ عليه؛ إذ لا إبهام فيها بحال، فتأمله.

فإن قلت: عدم تعريفها بالإضافة له سبب آخر، وهي: أنها

(١) «معرفة وأين تكون» سقطت من (ظ ود).

بمعنى مغاير اسم فاعل من «غَايَر»، كـ«مِثْل» بمعنى مماثل، و«شِبْه» بمعنى مُشَابه، وأسماء الفاعلين لا تتعرَّف بالإضافة وكذا ما ناب عنها.

قلتُ: اسم الفاعل إنما لا يتعرف بالإضافة[1] إذا أضيف إلى معموله؛ لأن الإضافة في تقدير الانفصال، نحو: «هذا ضاربٌ زيدًا غدًا»، وليست «غير» بعاملة فيما بعدها عمل اسم الفاعل في المفعول حتى يقال: الإضافة في تقدير الانفصال، بل إضافتها إضافة محضة كإضافة غيرها من النكرات، ألا ترى أن قولك: «غيرك» بمنزلة قولك: «سِواك»، ولا فرق بينهما، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة الحادية عشرة: وهي ما فائدة إخراج الكلام في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مخرج البدل، مع أن الأول في نِيَّةِ الطَّرْح؟.

فالجواب: أن قولهم: «الأول في البدل في نية الطرح»[2] كلامٌ لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه، بل البدل نوعان؛ نوع يكون الأول فيه في نية الطرح، وهو بدل البعض من الكلِّ وبدل الاشتمال؛ لأن المقصود هو الثاني لا الأول، وقد تقدم. ونوعٌ لا يُنْوى فيه طرح الأول، وهو بدل الكل من الكل، بل يكون الثاني فيه بمنزلة التكرير والتوكيد، وتقوية النسبة، مع ما تعطيه النسبة الإسنادية إليه من الفائدة المتجدِّدة الزائدة على الأول، فيكون فائدة البدل التوكيد والإشعار

---

(١) من قوله: «وكذا ما ناب» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ق): «الاطراح».

بحصول وصف المبدل للمبدل منه، فإنه لما قال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾، فكأنَّ الذهن طلب [معرفة ما إذا كان][1] هذا الصراط مختصًّا بنا أم سلكه غيرنا ممن هداه الله تعالى، فقال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ وهذا كما إذا دللت رجلاً على طريقٍ لا يعرفها، وأردتَ توكيد الدلالة وتحريضه على لزومها وأن لا يفارقها، فأنت تقول له: هذه هي الطريق الموصلة (ق/ ٩٩أ) إلى مقصودك، ثم تزيد ذلك عنده توكيدًا وتَقْوِية، فتقول: وهي الطريق التي يسلكها الناسُ والمسافرون وأهلُ النجاة.

أفلا ترى كيف أفاد وصفك لها بأنها طريق السالكين الناجين[2] قدرًا زائدًا على وصفك لها بأنها: طريق مُوْصِلة وقريبة، سهلة مستقيمة، فإن النفوس مجبولة على التأسِّي والمتابعة، فإذا ذُكِرَ لها من تتأسى به في سلوكها أَنِسَت واقتحمتها فتأمله.

فصل

وأما المسألة الثانية عشرة: وهي ما وجه تفسير «المغضوب عليهم» باليهود، و«الضالين» بالنصارى[3] مع تلازم وَصْفي الغضب والضلال؟.

فالجواب أن يقال: هذا ليس بتخصيص يقتضي نفي كل صفة عن أصحاب (ظ/ ٧٥ب) الصفة الأخرى، فإنَّ كلَّ مغضوبٍ عليه ضالّ وكل ضال مغضوب عليه، لكن ذَكَرَ كلَّ طائفةٍ بأشهر وصفيها وأحقِّهما به

(١) الزيادة من «المنيرية».
(٢) (ق): «الهادين».
(٣) (ق): «والنصارى بالضالين».

وألصقه بها، فإن ذلك هو الوصف الغالب عليها، وهذا مُطابق لوصف الله اليهودَ بالغضب في القرآن، والنصارى بالضلال، فهو تفسير للآية بالصفة التي وصفهم بها في ذلك الموضع.

أما اليهود؛ فقال تعالى في حقهم: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾ [البقرة: ٩٠] وفي تكْرار هذا الغضب هنا أقوال:

أحدها: أنه غَضَب متكرِّر في مقابلة تكرُّر كفرهم برسول الله ﷺ والبغي عليه ومحاربته، فاستحقوا بكفرهم غضبًا، وبالبغي والحرب والصدِّ عنه غضبًا آخر. ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النحل: ٨٨] فالعذاب الأول بكفرهم، والعذاب الذي زادهم إياه بصدِّهم الناسَ عن[1] سبيله.

القول الثاني: أن الغضب الأول بتحريفهم وتبديلهم وقتلهم الأنبياء، والغضب الثاني بكفرهم بالمسيح[2].

والقول الثالث: أن الغضب الأول بكفرهم بالمسيح، والغضب الثاني بكفرهم بمحمد ﷺ.

والصحيح في الآية: أن التكْرار هنا ليس المراد به التثنية التي تَشْفع الواحد، بل المراد غضبٌ بعد غضبٍ، بحسب تكرُّر كفرهم، وإفسادهم، وقتلهم الأنبياء، وكفرهم بالمسيح، وبمحمد ﷺ، ومعاداتهم لرسل الله،

---

(١) من قوله في الآية: ﴿عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ...﴾ إلى هنا ساقط من (ق ود).
(٢) القول الثاني سقط من (د).

إلى غير ذلك من الأعمال التي كل عمل منها يقتضي غضبًا على حدَته. وهذا كما في قوله: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾[1] [الملك: ٣ ـ ٤] أي كرَّةً بعد كرَّة، لا مرتين فقط.

وقَصد التعدد (ق/٩٩ب) في قوله: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠] أظهر، ولا ريب أن تعطيلهم ما عطلوه من شرائع التوراة، وتحريفَهم وتبديلَهم يستدعي غضبًا، وتكذيبَهم الأنبياء يستدعي غضبًا آخر، وقتلَهم إياهم يستدعي غضبًا آخر، وتكذيبهم المسيحَ، وطلبَهم قتلَه، ورميهم أُمَّه بالبهتان العظيم يستدعي غضبًا آخر، وتكذيبَهم النبيَّ ﷺ يستدعي غضبًا، ومحاربتهم له وأذاهم لأتباعه يقتضي غضبًا، وصدَّهم من أراد الدخول في دينه عنه يقتضي غضبًا، فهم الأمَّةُ الغضبية أعاذنا الله من غضبه، فهي الأمة التي باءت بغضب الله المضاعف المتكرر، فكانوا أحق بهذا الاسم[2] والوصف من النصارى. وقال تعالى في شأنهم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠] فهذا غضبٌ مشفوع باللعنة والمسخ وهو من أشدِّ ما يكون من الغضب. وقال تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ۝٧٨ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧٩ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ۝٨٠﴾ [المائدة: ٧٨ ـ ٨٠].

---

(١) في الأصول: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ وأكملنا الآية لدلالة السياق.

(٢) ليست في (ق).

وأما وصف النصارى بالضلال؛ ففي[1] قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة: ٧٧] فهذا خطاب للنصارى؛ لأنه في سياق خطابه معهم بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَضَلُّوا۟ عَن (ظ/١٧٦أ) سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة: ٧٢ ـ ٧٧] فوصفهم بأنهم قد ضلُّوا أولاً ثم أضلوا كثيرًا، وهم أتباعهم، فهذا قبل مبعث النبيِّ ﷺ حيث ضلوا في أمر المسيح وأضلُّوا أتباعهم، فلما بُعِث النبيُّ ﷺ ازدادوا ضلالاً آخر بتكذيبهم له وكفرهم به، فتضاعف الضلالُ في حقِّهم، هذا قولُ طائفةٍ، منهم الزمخشري[2] وغيره، وهو ضعيف!! فإن هذا كله وصف لأسلافهم الذين هم لهم تبع، فوصفهم بثلاث صفات؛ أحدها: أنهم قد ضلُّوا من قبلهم؛ والثاني: أنهم أضلُّوا أتباعهم، والثالث: أنهم ضلوا عن سواء السبيل، فهذه صفات[3] لأسلافهم الذين[4] نهى هؤلاء عن اتباع أهوائهم، فلا يصح أن يكون وصفًا للموجودين في زمن النبي ﷺ؛ لأنهم هم المنهيُّون أنفسهم لا المنهى عنهم، فتأمله.

وإنما سِرُّ الآية: أنها اقتضت تكرر الضلال في النصارى ضلالاً بعد ضلال لفرط جهلهم بالحقِّ، وهي نظير الآية التي تقدمت في تَكَرر الغضب في حق اليهود، ولهذا كان النصارى أخص بالضلال من

---

(١) (ق): «وهي».
(٢) في «الكشاف»: (١/ ٣٥٧).
(٣) من قوله: «أحدها...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٤) (ق): «للأسلاف الذي».

اليهود. ووجه (ق/١٠٠أ) تكرر هذا الضلال: أن الضَّال قد يضل عن نَفْس[١] مقصُوْدِه، فيكون ضالاً[٢] فيه، فيقصد مالا ينبغي أن يُقْصَد، ويعبد من لا ينبغي أن يُعْبَد[٣]، وقد يُصيب مقصودًا حقًّا لكن يضل في طريقِ طلبِه والسبيلِ الموصلة إليه، فالأول: ضلال في الغاية. والثاني: ضلال في الوسيلة، ثم إذا دَعَا غيرَه إلى ذلك فقد أضلَّه.

وأسلاف النصارىٰ اجتمعت لهم الأنواع الثلاثة:

فضلوا عن مقصودهم حيث لم يصيبوه، وزعموا أن إلـٰههم بَشَر يأكل ويشرب ويبكي، وأنه قُتِل وصُلِب وصُفِع، فهذا ضلال في نفس المقصود حيث لم يظفروا به.

وضلوا عن السبيل الموصلة إليه، فلا اهتدوا إلى المطلوب، ولا إلى الطريق الموصل إليه.

ودعوا أتباعَهم إلى ذلك، فضلوا عن الحق وعن طريقه وأضلوا كثيرًا، فكانوا أدخلَ في الضلالِ من اليهود. فوُصِفُوا بأخصِّ الوصفين.

والذي يحقق ذلك: أن اليهود إنما أُتوا من فساد[٤] الإرادة والحسد، وإيثار ما كان لهم على قومهم من السُّحْت والرياسة فخافوا أن يَذْهب بالإسلام، فلم يؤتوا من عدم العلم بالحقِّ، فإنهم كانوا يعرفون أن محمدًا رسول الله كما يعرفون أبناءَهم، ولهذا لم يوبِّخهم الله ـ تعالى ـ ويقرِّعهم إلا بإرادتهم الفاسدة من الكِبْر والحسد وإيثار

---

(١) (ظ ود): «أن الضلال قد نفس»!.

(٢) (ق): «ضلال».

(٣) (ق ود): «ويعبد مالا ينبغي له أن يعبده». و«له» من (ق) وحدها.

(٤) (ق): «نفس».

السحت والبغي وقتل الأنبياء، ووبَّخَ النصارى بالضلال والجهل الذي هو عدم العلم بالحق، فالشقاءُ والكفر ينشأ من عدمِ معرفةِ الحقِّ تارةً، ومن عدمِ إرادتِهِ والعملِ [به] أُخْرى، ويتركَّبُ منهما، فكفر اليهود نشأ من عدم إرادة الحق والعمل به، وإيثار غيره عليه بعد معرفته، فلم يكن ضلالاً محضًا؛ وكفر النصارى نشأ من جهلهم بالحقِّ وضلالهم فيه، فإذا تبيَّن لهم وآثروا الباطل عليه أشبهوا الأمةَ الغضبية وبقوا مغضوبًا عليهم ضالين.

ثم لما كان الهدى والفلاح والسعادة لا سبيل إلى نيله إلا بمعرفة الحق وإيثاره على غيره، وكان الجهل يمنع العبد من معرفته بالحق، والبغي يمنعه من إرادته؛ كان العبدُ أحوجَ شيء إلى أن يسأل الله ـ تعالى ـ كلَّ وقتٍ أن يهديه الصراط المستقيم: تعريفًا وبيانًا[1]، وإرشادًا وإلهامًا، وتوفيقًا وإعانة، فيعلمه ويعرفه؛ ثم يجعله مريدًا له قاصدًا لاتباعه، فيخرج بذلك (ظ/٧٦ب) عن طريقة «المغضوب عليهم» الذين عَدَلوا عنه على عَمْد وعِلْم، و«الضالين» الذين عدلوا عنه عن جَهْلٍ وضلال.

وكان السلف يقولون[2]: «من فسدَ من علمائنا ففيه شَبَه من اليهود، ومن فَسَد من عُبَّادنا ففيه شَبَه من النصارى»، وهذا كما قالوه؛ فإن من فَسَد من العلماء فاستعملَ أخلاق اليهود من تحريف الكَلِم عن مواضعه، وكتمان ما أنزل الله إذا كان فيه فوات غرضه، وحسد من آتاه الله من فضله وطلب قتله، وقتل الذين يأمرون بالقِسْط

---

(١) (ق): «وثباتًا».

(٢) قاله سفيان بن عُيينة، انظر «البداية والنهاية»: (٨٢١/١٤) وذكره ابن تيمية في كتبه كثيرًا معزوًّا إلى ابن عيينة وغيره.

من (ق/١٠٠ب) الناس ويدعونهم إلى كتاب ربهم وسنة نبيهم، إلى غير ذلك من الأخلاق التي ذم بها اليهود من الكِبْر والليّ والكتمان والتحريف[1] والتحيُّل على محارم الله، وتلبيس الحق بالباطل، فهذا شَبَهُه باليهود ظاهر.

وأما من فَسَد من العُبَّاد فعبد الله بمقتضى هواه لا بما بعث به رسوله، وغلا في الشيوخ فأنزلهم منزلةَ الربوبية، وجاوز ذلك إلى نوعٍ من الحُلول أو الاتحاد فشَبَهُه بالنصارى ظاهر.

فعلى المسلم أن يبعد من هٰذين الشَّبَهَين غايةَ البعد، ومن تصوَّر الشَّبَهَيْن والوَصْفين وعلم أحوالَ الخلق علم ضرورته وفاقته إلى هذا الدعاء الذي ليس للعبد دعاء أنفع منه ولا أوجب منه عليه، وأن حاجته إليه أعظم من حاجته إلى الحياة والنَّفَس؛ لأن غاية ما يُقَدَّر بفوتهما موته، وهذا يحصل له بفَوْته شقاوة الأبد، فنسأل الله أن يهدينا الصراطَ المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين، إنه قريبٌ مجيبٌ.

فصل

وأما المسألة الثالثة عشرة: وهو تقديم «المغضوب عليهم» على «الضالين»؛ فلوجوه عديدة:

أحدها: أنهم مقدَّمون عليهم بالزمان.

الثاني: أنهم كانوا هم الذين يَلُون النبيَّ ﷺ من أهل الكتابين، فإنهم كانوا جيرانه في المدينة، والنصارى كانت ديارهم نائية عنه،

---

(١) ليست في (ق).

ولهذا تجد خطاب اليهود والكلام معهم في القرآن أكثر من خطاب النصارى، كما في سورة البقرة والمائدة وآل عمران وغيرها من السور.

الثالث: أن اليهودَ أغلظ كفرًا من النصارى، ولهذا كان الغضب أخص بهم واللعنة والعقوبة، فإن كفرهم عن عِناد وبَغْي كما تقدم، فالتحذير من سبيلهم والبعد منها أهم وأحق بالتقديم، وليس عقوبة من جَهِل كعقوبة من عَلِم وعاند.

الرابع: ـ وهو أحسنها ـ أنه تقدم ذِكْر المُنْعَم عليهم، والغضبُ ضد الإنعام، والسورة هي السبع المثاني التي يُذكر فيها الشيء ومقابله، فذكر المغضوب عليهم مع المنعم عليهم فيه من الازدواج والمقابلة ما ليس في تقديم «الضالين»، فقولك: «الناس مُنْعَم عليه ومغضوب عليه فكن من المُنْعَم عليهم»، أحسن من قولك: «مُنْعَم عليه وضال».

فصل

وأما المسألة الرابعة عشرة: وهي أنه أتى في أهل الغضب باسم المفعول وفي[1] الضالين باسم الفاعل، فجوابها ظاهر؛ فإن أهل الغضب من غَضِب الله عليهم وأصابهم غضبه فهم مغضوبٌ عليهم، وأما أهل الضلال؛ فإنهم هم الذين ضلوا وآثروا[2] الضلال (ق/١٠١أ) واكتسبوه، ولهذا استحقوا العقوبة عليه، ولا يليق أن يقال: ولا المُضَلِّين، مبنيًّا للمفعول، لما في رائحته من إقامة عذرهم، وأنهم لم

---

(١) (ق): «ودون».

(٢) (ق): «وأبرزوا».

يكتسبوا (ظ/١٧٧أ) الضلالَ من أنفُسِهم[1] بل فُعِلَ فيهم، ولا مُسْتراح في هذا للقدرية، فإنّا نقول: إنهم هم الذين ضلوا، وإن كان الله أضلهم، بل فيه رد على الجبرية الذين لا ينسبون إلى العبد فعلاً إلا على جِهَة المجاز لا الحقيقة، فتضمنت الآية الردَّ عليهم كما تضمن قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ الرد على القدرية، ففي الآية إبطال قول الطائفتين، والشهادةُ لأهل الحق أنهم هم المصيبون، وهم المثبتون للقدر توحيدًا وخلقًا، والقدرةِ لإضافة أفعالِ العبادِ إليهم عملاً وكسبًا، وهو مُتَعَلَّق الأمر والنهي[2]، كما أن الأول مُتَعَلَّق الخلق والقدرة[3]، فاقتضت الآيةُ إثبات الشَرْع والقَدَر والمعاد والنبوَّة، فإن النعمة والغضب هو ثوابه وعقابه، فالمُنْعَم عليهم رسله وأتباعهم ليس إلا، وهداية أتباعهم إنما يكون على أيديهم، فاقتضت إثبات النبوة بأقربِ طريقٍ وأبينها وأدلِّها على عموم الحاجة وشدَّة الضرورة إليها، وأنه لا سبيل للعبد أن يكون من المُنْعَم عليهم إلا بهداية الله له، ولا تُنَال هذه الهداية إلاَّ على أيدي الرُّسل، وأن هذه الهداية لها ثمرة، وهي: النعمة التامة المطلقة في دار النعيم، ولخلافها ثمرة، وهي: الغضب المقتضي للشَّقاءِ الأبدي، فتأمل كيف اشتملت هذه الآية ـ مع وجازتها واختصارها ـ على أهمِّ مطالب الدين وأجلِّها، والله الهادي إلى سواء السبيل.

فصل

وأما المسألة الخامسة عشرة: وهي ما فائدة زيادة «لا» بين المعطوف

---

(١) «الضلال» من (ظ ود)، و«أنفسهم» من (ق).

(٢) في «المنيرية»: «العمل».

(٣) من قوله: «لإضافة أفعال. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

والمعطوف عليه؟ ففي ذلك أربع فوائد:

أحدها: أن ذِكْرها تأكيد للنفي الذي تضمَّنه «غير»، فلولا ما فيها من معنى النفي لما عُطِفَ عليها بـ«لا» مع «الواو» فهو في قوة: «لا المغضوب عليهم ولا الضالين»، أو: «غير المغضوب عليهم وغير الضالين».

الفائدة الثانية: أن المراد المغايرة الواقعة بين النوعين وبين كلِّ نوع بمفرده، فلو لم يذكر «لا» وقيل: «غير المغضوب عليهم والضالين»، أَوْهَمَ أن المراد ما غايَرَ المجموعَ المركبَ من النوعين لا ما غايَرَ كلَّ نوع بمفرده، فإذا قيل: «ولا الضالين»، كان صريحًا في أن المراد: صراط غير هؤلاء وغير هؤلاء. وبيان ذلك أنك إذا قلت: ما قام زيدٌ وعَمْرو، فإنما نفيت القيام عنهما ولا يلزم من ذلك نفيه عن كلِّ واحد منهما بمفرده، فإذا قلت: «ما قام زيد ولا عَمْرو»، كان صريحًا في تسليط النفي على كلِّ واحدٍ منهما بمفرده[1].

الفائدة الثالثة[2]: رفع توهم أن «الضالين» وصف للمغضوب عليهم، وأنهما صنف (ق/١٠١ب) واحد وُصِفُوا بالغضب والضلال، ودخل العطف بينهما كما يدخل في عطف الصفات بعضِها على بعض، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٣] إلى آخرها، فإن هذه صفات للمؤمنين، ومثل قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ١ ـ ٣] ونظائره،

(١) من قوله: «بمفرده فإذا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) لم يذكر المؤلف الفائدة الرابعة.

فلما دخلت «لا» عُلِم أنهما صنفان متغايران مقصودان بالذكر، وكانت «لا» أولى بهذا المعنى من «غير» لوجوه؛ أحدها: أنها أقل حروفًا، الثاني: التفادي من تكْرار اللفظ، الثالث: الثقل الحاصل بالنطق بـ«غير» مرتين من غير فَصْل إلا بكلمةٍ مفردة، ولا ريب أنه ثقيل على اللسان، الرابع: أن «لا» إنما يُعْطَف بها بعد النفي، فالإتيان بها مُؤْذِن بنفي الغضب عن أصحاب الصراط المستقيم، كما نُفِيَ عنهم الضلال، و«غيرُ» وإن أفهمت هذا فـ«لا» أدخلُ في النفي منها، وقد عُرِف بهذا جواب **المسألة السادسة عشرة**، وهي: أن «لا» إنما يُعْطَف بها في النفي.

(ظ/٧٧ب) فصل

وأما المسألة السابعة عشرة: وهي أن الهداية هنا من أي أنواع الهدايات؟ فاعلم أن أنواع الهداية أربعة:

أحدها: الهداية العامة المشتركة بين الخلق، المذكورة في قوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠] أي: أعطى كلَّ شيء صورتَه التي لا يشتبه فيها بغيره، وأعطى كلَّ عضو شكلَه وهيأتَه، وأعطى كل موجود خلقَه المختص به، ثم هداه إلى ما خلقه له من الأعمال، وهذه الهداية تعمُّ هِداية[1] الحيوان المتحرِّك بإرادته إلى جَلْب ما ينفعه ودَفْع ما يضره، وهداية الجماد المسخَّر لما خُلِق له، فله هداية تليق به، كما أن لكلِّ نوع من الحيوان هداية تليق به، وإن اختلفت أنواعها وصورها[2]، وكذلك لكلِّ عضو هدايةٌ تليقُ به،

---

(١) «تعم هداية» سقطت من (ظ ود).

(٢) (ق): «وضروبها».

فهدى الرِّجْلين للمشي، واليدين للبطش والعمل، واللسان للكلام، والأذن للاستماع، والعين لكشف المرئيَّات، وكلَّ عضو لما خُلِقَ له، وهدى الزوجين من كلٍّ حيوان إلى الازدواج والتناسل وتربية الولد، وهدى الولد إلى التقام الثدي عند وضعه وطلبه. ومراتب هدايته ـ سبحانه ـ لا يحصيها إلا هو، فتبارك الله رب العالمين.

وهدى النَّحْل أن تتخذ من الجبال بيوتًا ومن الشجر ومن الأبنية، ثم تسلك سبل ربها مذلَّلة لها لا تستعصي عليها، ثم تأوي إلى بيوتها، وهداها إلى طاعة يعسوبها واتباعه والائتمام به أين توجه بها، ثم هداها إلى بناء البيوت العجيبة الصنعة المحكمة[1] البناء.

ومن تأمل بعضَ هدايته المبثوثة (ق/١٠٢أ) في العالم شهد له بأنه الله الذي لا إلـٰه إلا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم، وانتقل من معرفة هذه الهداية إلى إثبات النبوة بأيسرِ نظر، وأوَّلِ وهلة، وأحسنِ طريق وأخصرِها، وأبعدِها من كلِّ شبهة، فإن من لم يُهْمِل هذه الحيوانات سُدًى ولم يتركها مُعَطَّلة، بل هداها[2] إلى هذه الهداية التي تعجز عقول العقلاء عنها، كيف يليق به أن يتركَ النوعَ الإنساني ـ الذي هو خلاصة الوجود الذي كرَّمه وفضَّله على كثير من خلقه ـ مهملاً وسُدًى معطَّلاً لا يهديه إلى أقصى كمالاته وأفضل غاياته، بل يتركه مُعَطَّلاً لا يأمره ولا ينهاه، ولا يُثيبه ولا يعاقبه، وهل هذا إلا منافٍ لحكمته، ونسبةٌ له إلى ما لا يليق بجلاله؟! ولهذا أنكر ذلك على[3] من زعمه ونزَّه نفسه عنه، وبيَّن أنه يستحيل نِسْبة ذلك إليه، وأنه يتعالى عنه،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «بل هداها» سقطت من (د).

(٣) (ق): «أنكره على».

فقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦] فنزَّه نفسَه عن هذا الحسبان، فدلَّ على أنه مستقر بطلانه في الفِطَر السليمة والعقول المستقيمة، وهذا أحد ما يدل على إثبات المعاد بالعقل، وأنه مما تظاهر عليه العقلُ والشرعُ، كما هو أصحُّ الطريقين في ذلك، ومن فهم هذا فهم سرَّ[1] اقتران قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨] بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنعام: ٣٧] وكيف جاء ذلك في معرض جوابهم عن هذا السؤال والإشارة به إلى إثبات النبوة، وأن من لم يُهْمل أمرَ كلِّ دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه، بل جعلها أُممًا وهداها (ظ/٧٨أ) إلى غاياتها ومصالحها، كيف لا يهديكم إلى كمالكم ومصالحكم؟! فهذه أحدُ أنواع الهداية وأعمُّها.

النوع الثاني: هداية البيان والدلالة والتعريف لِنَجْدَي الخير والشر، وطريقي النجاة والهلاك، وهذه الهداية لا تستلزم الهدى التام، فإنها سبب وشرط لا موجب، ولهذا ينتفي الهدى معها، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي: بيَّنا لهم وأرشدناهم ودللناهم فلم يهتدوا. ومنها قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢].

النوع الثالث: هداية التوفيق والإلهام، وهي الهداية المستلزمة للاهتداء فلا يتخلَّف عنها، وهي المذكورة في قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ

---

(١) (ظ ود): «عُسر» وهو خطأ.

﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وفي قوله: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧] وفي قول النبي ﷺ: «**مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فَلا مُضِلَّ لَه، وَمَنْ يُضْلِل فلا هَادِيَ لَه**»[1]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] (ق/١٠٢ب) فنفىٰ عنه هذه الهداية وأثبتَ له هداية الدعوة والبيان في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢].

النوع الرابع: غاية هذه الهداية، وهي الهداية إلى الجنة والنار إذا سيق أهلهما إليهما، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ ۖ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [يونس: ٩] وقال أهل الجنة فيها: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقال تعالى عن أهل النار: ﴿۞ احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ۝٢٢ مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ۝٢٣﴾ [الصافات: ٢٢ ـ ٢٣].

إذا عُرِفَ هذا؛ فالهداية المسؤولة في قوله: «اهدنا الصراط المستقيم»، إنما تتناول المرتبة الثانية والثالثة[2] خاصة، فهي طلب التعريف والبيان والإرشاد والتوفيق والإلهام.

فإن قيل: كيف يَطْلب التعريف والبيان[3] وهو حاصل له؟ وكذلك الإلهام والتوفيق؟.

قيل: هذه هي المسألة الثامنة عشرة: وقد أجاب عنها من أجاب

---

(١) قطعة من حديث خطبة الحاجة، وقد جاءت من حديث ستة من الصحابة. انظر تخريجها في رسالة مفردة للشيخ الألباني ـ رحمه الله ـ: (ص/١٢ ـ ٣٠).

(٢) سقطت من (ظ ود).

(٣) من قوله: «والإرشاد...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

بأن المراد: التثبيتُ ودوامُ الهداية، ولقد أجاب وما أجاب! وذكرَ فرعًا لا قوام له بدون أصله، وثمرةً لا وجود لها بدون حاملها! ونحن نبين بحمد الله أن الأمر فوق ما أجاب به وأعظم من ذلك بحول الله.

فاعلم أن العبد لا يحصل له الهدى التام المطلوب إلا بعد ستة أمور، وهو محتاج إليها حاجة لا غِنَى له عنها.

الأمر الأول: معرفته في جميع ما يأتيه ويذره بكونه محبوبًا للرب تعالى مَرْضِيًّا له فيؤثره، وكونه مبغوضًا[1] له مسخوطًا له فيجتنبه، فإن نَقَصَ من هذا العلم والمعرفة شيءٌ نَقَصَ من الهداية التامةِ بحسبِه.

الأمر الثاني: أن يكون مريدًا لجميع ما يحب الله منه أن يفعله عازمًا عليه، ومريدًا لترك جميع ما نهى الله عنه، عازمًا على تركه بعد خُطُوره[2] بالبال مفصَّلاً، وعازمًا على تركه من حيث الجملة مجملاً، فإن نَقَص من إرادته لذلك شيء نَقَصَ من الهدى التام بحسب ما نَقَص من الإرادة.

الأمر الثالث: أن يكون قائمًا به فعلاً وتركًا، فإن نَقَص من فعله شيء نَقَص من هداه بحسبه. فهذه ثلاثةٌ هي أصولٌ في الهداية، ويتبعها ثلاثة هي من تمامها وكمالها:

أحدها: أمورٌ هُدِيَ إليها جملةً ولم يَهْتد إلى تفاصيلها، فهو محتاج إلى هداية التفصيل فيها.

الثاني: أمور هُدِيَ إليها من وجه دون وجه، فهو محتاج إلى تمام

(١) في (ظ): «مغضوبًا» ومحرفة في (د).
(٢) (ق): «حضوره».

الهداية فيها لتكمل له هدايتها[(١)].

الثالث: الأمور التي هُدِيَ إليها تفصيلاً من (ظ/٧٨ب) جميع وجوهها، فهو محتاج إلى الاستمرار على الهداية والدوام عليها.

فهذه ستة أصول تتعلق بما يُعْزَم على (ق/١٠٣أ) فعله وتركه، ويتعلق بالماضي [أمر سابع][(٢)]، وهو: أمورٌ وقعت منه على غير[(٣)] جهة الاستقامة، فهو محتاج إلى تداركها بالتوبة منها وتبديلها بغيرها، وإذا كان كذلك فإنما يقال: كيف يَسألُ الهدايةَ وهي موجودة له، ثم يُجَاب عن ذلك: بأن المراد التثبيت والدوام عليها. إذا كانت هذه المراتب الست حاصلة له بالفعل، فحينئذ يكون سؤاله الهداية سؤال[(٤)] تثبيت ودوام، فأما إذا كان ما يجهله أضعاف ما يعلمه، ومالا يريده من رشده أكثر مما يريده، ولا سبيلَ له إلى فعله إلا بأن يخلق الله فاعِليته، فالمسؤول هو أصلُ الهداية على الدوام تعليمًا وتوفيقًا، وخَلْقًا للإرادة فيه، وإقدارًا له وخلقًا لفاعليته وتثبيتًا له على ذلك، فعُلِمَ أنه ليس أعظم ضرورةً منه إلى سؤال الهداية: أصلها وتفصيلها، علمًا وعملاً، والتثبيت عليها، والدوام إلى الممات.

وسِرُّ ذلك: أن العبدَ مفتَقِرٌ إلى الهداية في كلِّ نَفَسٍ، في جميع ما يأتيه ويذره، أصلاً وتفصيلاً وتثبيتًا، ومفتقر إلى مزيد العلم بالهدى على الدوام، فليس له أنفع ولا هُوَ إلى شيءٍ أحوج من سؤال الهداية، فنسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم، وأن يثبِّت قلوبَنا على دينه.

---

(١) «لتكمل له هدايتها» ليست في (ق).
(٢) (ق وظ): «أمرًا شائعًا» و(د): «أمرًا سابعًا».
(٣) سقطت من (ق).
(٤) ليست في (ق).

فصل

وأما المسألة التاسعة عشرة: وهي الإتيان بالضمير في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ ضمير جمع؛ فقد قال بعض الناس في جوابه: إن كلَّ عضو من أعضاء العبد، وكلَّ حاسَّةٍ ظاهرة وباطنة مفتقِرَة إلى هداية خاصة به، فأتى بصيغة الجمع تنزيلاً لكلِّ عضو من أعضائه منزلة المسترشد الطالب لهداه.

وعرضتُ هذا الجواب على شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدس الله روحَه ـ فاستركَّه واستضْعَفَه جدًّا ولم يرضه[1]، وهو كما قال، فإن الإنسان اسم للجملة لا لكلِّ جزءٍ من أجزائه وعضو من أعضائه، والقائل إذا قال: «اغفر لي وارحمني واجبرني وأصلحني واهدني»، سائلٌ من الله ما يحصل لجملته ظاهِرِه وباطِنِه، فلا يحتاج أن يستشعر لكل عضو مسألةً تخصه يُفْرِد لها لفظة.

فالصواب أن يقال: هذا مطابق لقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ والإتيان بضمير الجمع في الموضعين أحسن وأفخم، فإن المقام مقام عبودية وافتقار إلى الرب ـ تعالى ـ وإقرار بالفاقة إلى عبوديته واستعانته وهدايته، فأتى فيه بصيغة ضمير الجمع، أي: نحن معاشر عبيدك مُقرون لك بالعبودية، وهذا كما يقول العبد للملك المعظَّم شأنه: «نحن عبيدك ومماليكك وتحت طاعتك ولا نخالف أمرك»، فيكون هذا أحسن وأعظم (ق/١٠٣ب) موقعًا عند الملك من أن يقول: «أنا عبدك ومملوكك»، ولهذا لو قال: «أنا وحدي مملوكك»، استدعى مَقْته، فإذا قال: «أنا وكل من في البلد

---

(١) من (ق).

مماليكك وعبيدك[1] وجُنْد لك»؛ كان أعظم وأفخم؛ لأن ذلك يتضمن أن عبيدك كثير جدًّا وأنا واحد منهم، فكلُّنا مشتركون في عبوديتك والاستعانة بك وطلب الهداية منك، فقد تضمَّن ذلك من الثناء على الرب بِسَعَة مجده، وكثرة عبيده، وكثرة سائليه الهداية ما لا يتضمنه لفظ الإفراد، فتأمله. وإذا تأملت أدعية القرآن رأيت عامتها على هذا النمط (ظ/٧٩أ) نحو: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة: ٢٠١] ونحو دعاء آخر البقرة، وآخر آل عمران وأولها، وهو أكثر أدعية القرآن.

فصل

وأما المسألة العشرون: وهي ما هو الصراط المستقيم؟.

فنذكر فيه قولاً وجيزًا، فإن الناس قد تنوَّعت عباراتهم فيه وترجمتهم عنه بحسب صفاته ومتعلقاته، وحقيقتُه شيءٌ واحد، وهو: طريق الله الذي يرتضيه لعباده، موصلاً لهم إليه، ولا طريق إليه سواه، بل الطُّرُق كلها مسدودة على الخلق إلا طريقه الذي نصبه على ألسن رسله وجعله موصلاً لعباده إليه[2]، وهو: إفراده بالعبودية وإفراد رسوله بالطاعة، فلا يشرك به أحدًا في عبوديته، ولا يشرك برسوله أحدًا في طاعته، فيجرد التوحيد ويجرد متابعة الرسول.

وهذا معنى قول بعض العارفين: «إن السعادة والفلاح كله مجموع في شيئين؛ صِدْق محبته وحُسْن معاملته»، وهذا كله مضمون شهادة أن لا إلـٰه إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فأيُّ شيءٍ فُسِّر به الصراط

(١) (ق وظ): «وعبيد» والمثبت من (د).
(٢) العبارة في (ظ ود) فيها سقط واضطراب، والمثبت من (ق) مع بعض الإصلاح.

فهو داخل في هـٰذين الأصلين، ونُكْتَةُ ذلك وعَقْدُه: أن تحبه بقلبك كلِّه وتُرْضيه بجهدك كلِّه، فلا يكون في قلبك موضع إلا معمور بحبه، ولا تكون لك إرادة إلا متعلقة بمرضاته، فالأول يحصل بالتحقُّق بشهادة أن لا إلـٰه إلا الله، والثاني يحصل بالتحقُّق بشهادة أن محمدًا رسول الله، وهذا هو الهدى ودين الحق، وهو معرفة الحق والعمل به، وهو معرفة ما بعثَ اللهُ به رسلَه والقيام به.

فَقُل ما شئتَ من العبارات التي هذا أحسنها وقُطْب رَحَاها، وهي معنى قول من قال: «علومٌ وأعمال ظاهرة وباطنة مستفادة من مِشْكاة النبوة»، ومعنى قول من قال: «متابعة رسول الله ظاهرًا وباطنًا عِلمًا وعَمَلاً»، ومعنى قول من قال: «الإقرار لله بالوحدانية والاستقامة على أمره»[(١)].

وأما ما عدا هذا[(٢)] من الأقوال، كقول من قال: «الصلوات الخمس»، وقول من قال: «حب أبي بكر وعمر»، (ق/١٠٤أ) وقول من قال: «هو أركان الإسلام الخمس التي بُنِيَ عليها»، فكل هذه الأقوال تمثيل وتنويع، لا تفسير مُطابق له، بل هي جزء من أجزائه، وحقيقَتُهُ الجامعةُ ما تقدَّم[(٣)]، والله أعلم.

فائدة[(٤)]

في ذكر بدل البعض من الكل، وبدل المصدر من الاسم، وهما

---

(١) انظر هذه الأقوال وغيرها في «تفسير الطبري»: (١/١٠٣ ـ ١٠٥)، و«الدر المنثور»: (١/٤٠ ـ ٤١).

(٢) (ق): «عداها».

(٣) وانظر «مجموع الفتاوى»: (١٣/٣٣٦).

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/٣٠٧).

جميعًا يرجعان في المعنى والتحصيل إلى بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة، إلا أن البدلَ في هذين الموضعين لابُد من إضافته إلى ضمير المبدل منه، بخلاف بدل الشيء من الشيء، وهما لعينٍ واحدة.

أما اتفاقهما[1] في المعنى؛ فإنك إذا قلتَ: «رأيتُ القومَ أكثرهم أو نصفهم»، فإنما تكلَّمتَ بالعموم وأنت تريدُ الخصوص، وهو كثير شائع، فأردتَ: رأيت بعض القوم، وجعلت «أكثرهم» أو «نصفهم» تبيينًا لذلك البعض وأضفته إلى ضمير القوم، كما كان الاسمُ المبدلُ مضافًا إلى القوم، فقد آل الكلامُ إلى أنك أبدلت شيئًا من شيء وهما لعين واحدة.

وكذلك بدل المصدر من الاسم؛ لأن الاسم من حيث كان جوهرًا لا يتعلَّق به المدح والذم، والإعجاب والحب والبغض، إنما متعلق ذلك ونحوه صفات وأعراض قائمة به، فإذا قلتَ: «نفعني عبدالله» عُلِم أن الذي نفعك منه صفةٌ وفعل من صفاته وأفعاله لا ذاته، ثم بيَّنت ذلك الوصف والفعل، فقلت: «علمه أو إرشاده أو رُؤيته» فأضفتَ ذلكَ إلى ضميرِ الاسمِ كما كان الاسم المبدلُ منه (ظ/٧٩ب) مضافًا إليه في المعنى، فصار التقدير: «نفعني صفةُ زيد أو خَصْلةٌ من خصاله»، ثم بينتَها بقولك: «علمه أو إحسانه أو لقاؤه»، فآل المعنى إلى بدل الشيءِ من الشيءِ، وهما لعينٍ واحدة.

وإذا تقرر هذا فلا يصحُّ في بدل الاشتمال أن يكون الثاني جوهرًا؛ لأنه لا يبدل جوهر من عَرَض، ولابد من إضافته إلى ضمير

(١) في الأصول: «اتفاقهم».

الاسم؛ لأنه بيان لما هو مضاف إلى ذلك الاسم في التقدير، والعجب من الفارسيِّ يقول في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝﴾ [البروج: ٥] أنها بدل من (الأخدود) بدل الاشتمال، والنار جوهر قائم بنفسه، ثم ليست مضافة إلى ضمير (الأخدود)، وليس فيها شرط من شرائط الاشتمال! وذَهَل أبو علي عن هذا، وترك ما هو أصح في المعنى وأليق بصناعة النحو، وهو حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فكأنه قال: «قتل أصحاب الأخدودِ، أخدودِ النار ذات الوقود»، فيكون من بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة، كما قال الشاعر(١):

* رَضِيْعَي لِبَانٍ ثَدْيِ أُمٍّ تَحَالَفَا *

على رواية الجر في «ثدي أم» أراد: لبان ثدي، فحذف المضاف.

فائدة بديعة(٢)

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

﴿حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (ق/١٠٤ب) مبتدأ، وخبره في أحد المجرورين قبله، والذي يقتضيه المعنى أن يكون في قوله: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ لأنه وجوب، والوجوب يقتضي «على»، ويجوز أن يكون في قوله: ﴿وَلِلَّهِ﴾ لأنه يتضمن الوجوب والاستحقاق، ويرجح هذا التقدير أن الخبر محط الفائدة وموضعها وتقديمه في هذا الباب في نية التأخير،

---

(١) هو: الأعشى ميمون قيس، «ديوانه»: (ص/ ٢٢٥). وعجزه: * بأَسْحَمَ داجٍ عَوْضُ لا نتفرَّق *

(٢) «النتائج»: (ص/ ٣٠٩).

وكان الأحق[1] أن يكون ﴿وَلِلَّهِ﴾، ويرجح الوجه الأول بأن يقال: قوله: «حج البيت على الناس» أكثر استعمالاً في باب الوجوب من أن يقال: حج البيت لله، أي: حقٌّ واجب لله، فتأمله.

وعلى هذا ففي تقديم المجرور الأول ـ وليس بخبر ـ فائدتان:

إحداهما: أنه اسم للمُوْجِب للحج، فكان أحق بالتقديم من ذكر الوجوب، فتضمنت الآية ثلاثة أمور مرتبة بحسب الوقائع[2]: أحدها: الموجِب لهذا الفرض فبُدىء بذكره. والثاني: مؤدي الواجب وهو المفترَض عليه، وهم الناس. والثالث: النسبة والحق المتعلق به إيجابًا وبهم وجوبًا وأداءً وهو الحج.

والفائدة الثانية: أن الاسم المجرور من حيث كان اسمًا لله سبحانه وجب الاهتمام بتقديمه تعظيمًا لحرمةِ هذا الواجب الذي أوجبه وتخويفًا من تضييعه؛ إذ ليس ما أوجبه الله سبحانه بمثابة ما يوجبه غيره.

وأما قوله «من» فهي بدل، وقد استهوى طائفة من الناس القول بأنها فاعل بالمصدر، كأنه قال: «أن يحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»، وهذا القول يضعف من وجوهٍ:

منها: أَنَّ الحج فرض عين، ولو كان معنى الآية ما [ذكروه] لأفهم فرض الكفاية؛ لأنه إذا حج المستطيعون برئت ذِممُ غيرهم؛ لأن المعنى يؤول إلى: ولله على الناس أن يحج البيت مستطيعهم،

---

(١) (ق): «فكان الأحسن».

(٢) (د): «الواقع».

فإذا أدى المستطيعون الواجب لم يبق واجبًا على غير المستطيعين، وليس الأمر كذلك، بل الحج فرض عَيْن على كلِّ أحدٍ، حجَّ المستطيعون أو قعدوا، ولكن الله ـ سبحانه ـ عَذَر غير المستطيع بعجزه عن أداء الواجب، فلا يؤاخذه به ولا يطالبه بأدائه، فإذا حج أسقط الفرض عن نفسه، وليس حجُّ المستطيعين بمُسْقِطٍ للفرض عن العاجزين.

وإن أردت زيادة إيضاح، فإذا (ظ/ ٨٠أ) قلتَ: «واجبٌ على أهل هذه الناحية أن يجاهد منهم الطائفة المستطيعة للجهاد»، فإذا جاهدَتْ تلك الطائفةُ انقطعَ تعلق الوجوب عن غيرهم.

وإذا قلتَ: «واجبٌ على الناس كلهم أن يجاهد منهم المستطيع»، كان الوجوب متعلقًا بالجميع، وعُذْر العاجز بعجزه، ففي نظم الآية على هذا الوجه دون أن يقال: «ولله حج البيت على المستطيعين»، هذه النكتة البديعة، فتأملها.

الوجه الثاني: أن إضافة المصدر إلى الفاعل (ق/ ١٠٥أ) ـ إذا وُجِدَ ـ أولى من إضافته إلى المفعول، ولا يُعْدل عن هذا الأصل إلا بدليل منقول، فلو كان «مَنْ» هو الفاعل لأضيف المصدر إليه، فكان يقال: «ولله على الناس حجُّ من استطاع»، وحَمْله على باب: «يعجبني ضَرْب زيدًا عمرو»، مما يُفْصَل به بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول والظرف حَمْلٌ على المكثور[1] المرجوح، وهي قراءة ابن عامر: ﴿ **قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِم** ﴾[2] [الأنعام: ١٣٧]، فلا يُصَار إليه.

---

(١) (ق): «المكتوب».

(٢) انظر: «النشر»: (٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥) لابن الجزري.

وإذا ثبت أن «من» بدل بعض من كل، وجبَ أن يكون في الكلام ضمير يعود إلى الناس، كأنه قيل: «من استطاع منهم»، وحَذْف هذا الضمير في أكثر الكلام لا يَحْسُن، وحَسَّنَه هـٰهنا أمور:

منها: أن «من» واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه، فارتبطت به.

ومنها: أنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، ولو كانت الصِّلة أعم لقبح حذف الضمير العائد. ومثال ذلك: إذا قلتَ: «رأيت إخوتكَ من ذهب إلى السوق»، تريدُ: من ذهب منهم؛ لكان قبيحًا؛ لأن الذاهب إلى السوق أعم من الإخوة، وكذلك لو قلت: «البس الثيابَ ما حَسُن وجَمُل»[1]، تريد: منها، ولم تذكر الضمير؛ لكان أبعد في الجواز؛ لأن لفظ «ما» أعم من [لفظ] الثياب[2]، و[حق] باب بدل البعض من الكل أن يكون أخص من المبدل منه، فإذا كان أعمَّ وأضفته إلى ضمير، أو قيدته بضمير يعود إلى الأول، ارتفع العموم وبقي الخصوص.

ومما حَسَّنَ حذف الضمير[3] في هذه الآية ـ أيضًا مع ما تقدم ـ طولُ الكلام بالصلة والموصول.

وأما المجرور من قوله «إليه» فيحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون في موضع حال من «سبيل»، كأنه نعتُ نكرةٍ قُدِّمَ عليها؛ لأنه لو تأخر لكان في موضع النعت لسبيل.

---

(١) «النتائج»: «وكمل».
(٢) في الأصول: «لأن لفظ ما أحسن أعم من الثياب» والمثبت من «النتائج».
(٣) (ق): «المضاف».

والثاني: أن يكون متعلقًا بسبيل.

فإن قيل: كيف يتعلق به وليس فيه معنى الفعل؟.

قيل: «السبيل» لما كان هٰهنا عبارة عن الموصِّل إلى البيت من قوة وزاد ونحوهما، كان فيه رائحة الفعل، ولم يقصد به السبيل الذي هو الطريق، فصلح تعلق المجرور به، واقتضى حُسْن النظم وإعجاز اللفظ تقديم المجرور وإن كان موضعه التأخير؛ لأنه ضمير يعود على البيت، والبيت هو المقصود به الاعتناء، وهم يقدِّمون في كلامهم ما هم به أهمُّ، وببيانه أعنىٰ.

هذا تعبير السُّهيلي[1]، وهو بعيدٌ جدًّا! بل الصواب في متعلق الجار والمجرور وجه آخر أحسن من هٰذين، ولا يليقُ بالآية سواه، وهو الوجوب المفهوم من قوله: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ﴾، أي: يجب لله على الناس الحج، فهو حق وواجب لله. وأما تعليقه بـ«السبيل» أو جعله (ق/١٠٥ب) حالاً منها ففي غايةِ البُعْد، فتأمله، ولا يكاد يخطر بالبال من الآية، وهذا كما يقول: لله عليك الحج ولله عليك الصلاة والزكاة والصيام[2].

ومن فوائد الآية وأسرارها: أنه سبحانه إذا ذكر ما يوجبه ويحرمه يذكره بلفظ الأمر والنهي وهو الأكثر، أو بلفظ الإيجاب والكتابة والتحريم (ظ/٨٠ب)، نحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ﴿۞قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وفي الحج أتى بهذا النظم[3] الدال على

---

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/٣١١).

(٢) من (ق). وتكررت «الصلاة» في (ظ ود).

(٣) (ق): «اللفظ».

تأكد الوجوب من عشرة أوجه:

أحدها: أنه قدَّم اسمه ـ تعالى ـ وأدخل عليه لام الاستحقاق والاختصاص، **ثمَّ** ذَكَر من أوجبه عليهم بصيغةِ العموم الداخلة عليها حرف «على»، **ثم** أبدلَ منه أهل الاستطاعة، **ثم** نكَّر السبيلَ في سياق الشرط إيذانًا بأنه يجب الحجُّ على أيِّ سبيلٍ تيسَّرت من قُوْتٍ أو مال، فعلق الوجوب بحصول ما يسمَّى سبيلاً، **ثم** أتْبَع ذلك بأعظم التهديد بالكفر، فقال: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، أي: بعدم التزام هذا الواجب وتركه، **ثم** عَظَّم الشأنَ وأكَّد الوعيد بإخباره باستغنائه عنه، والله تعالى هو الغنيُّ الحميد، ولا حاجةَ به إلى حجِّ أحد، وإنما في ذِكْر استغنائه عنه هنا من الإعلام بمقتِهِ له، وسخطه عليه، وإعراضه بوجهه عنه ما هو من[1] أعظم التهديد وأبلغه، **ثم** أكَّد ذلك بذكر اسم «العالمين» عمومًا، ولم يقل: فإن الله غني عنه؛ لأنه إذا كان غنيًّا عن العالمين كلهم فله الغِنَى الكامل التام من كلِّ وجهٍ عن كل أحدٍ بكل اعتبار. فكان أدل على عِظَم مقته لتارك حقه الذي أوجبه عليه. **ثم** أكَّد هذا المعنى بأداة «إن» الدالة على التوكيد.

فهذه عشرة أوجه تقتضي تأكد هذا الفرض العظيم. وتأمَّل سرَّ البدل في الآية المقتضي لذكر الإسناد مرتين. مرَّةً بإسناده إلى عموم الناس، ومرةً بإسناده إلى خصوص المستطيعين، وهذا من فوائد البدل تقوية المعنى وتأكيده بتكرر الإسناد، ولهذا كان في نية تكْرار العامل وإعادته.

ثم تأمل ما في الآية من الإيضاح بعد الإبهام، والتفصيل بعد

(١) ليست في (ق).

الإجمال، وكيف تضمَّن ذلك إيراد الكلام في صورتين وحُلتين اعتناء به وتأكيدًا لشأنه. ثم تأمل كيف افتتح هذا الإيجاب بذِكْر محاسن البيت وعِظَم شأنه بما يدعو النفوسَ إلى قصده وحجِّه، وإن لم يطلب ذلك منها، فقال: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦ ـ ٩٧] فوصفه **بخمس صفات**:

أحدها: أنه أسبق بيوت العالم وَضْعًا في الأرض. (ق/١٠٦أ)

الثاني: أنه مبارك والبركة كثرة الخير ودوامه، وليس في بيوت العالم أبرك منه ولا أكثر خيرًا ولا أدوم ولا أنفع للخلائق.

الثالث: أنه هدى، ووصفه بالمصدر نفسه مبالغة حتى كأنه هو نفس الهدى.

الرابع: ما تضمنه من الآيات البينات التي تزيد على أربعين آية.

الخامس: الأمن الحاصل(١) لداخله.

وفي وصفه بهذه الصفات دون إيجاب قصدِه ما يبعث النفوسَ على حجِّه، وإن شطت بالزائرين الديار وتناءت بهم الأقطار، ثم أَتْبَع ذلك بصريح الوجوب المؤكد بتلك التأكيدات، وهذا يدلك على الاعتناء منه ـ سبحانه ـ بهذا البيت العظيم، والتنويه بذكره، والتعظيم لشأنه، والرفعة من قدره، ولو لم يكن له شرف إلا إضافته إياه إلى نفسه بقوله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] لكفى بهذه الإضافة فضلاً وشرفًا. وهذه الإضافة هي التي أقبلت بقلوب العالمين إليه وسلبت نفوسَهم حبًّا له وشوقًا إلى رؤيته،

---

(١) من (ق).

فهو المثابة للمحبين، يثوبون إليه ولا يقضون منه وطرًا أبدًا، كلما ازدادوا له زيارة (ظ/٨١أ) ازدادوا له حبًّا وإليه اشتياقًا، فلا الوِصَال يشفيهم ولا البعاد يسليهم، كما قيل:

أطوفُ به والنفسُ بعد مَشُوقة ... إليه وهل بعد الطوافِ تداني
وألثمُ منه الركنَ أطلبُ بَرْدَ ما ... بقلبيَ من شوقٍ ومن هيمان
فوالله ما أزدادُ إلا صَبَابةً ... ولا القلبُ إلا كثرةَ الخفقانِ
فيا جنةَ المأوى ويا غايةَ المنى ... ويا مُنْيَتي من دون كلِّ أمان
أبَتْ غَلَباتُ الشوقِ إلا تقرُّبًا ... إليك فما لي بالبعاد يدان
وما كان صَدِّي عنك صدّ ملالةٍ ... ولي شاهد من مُقْلَتي ولساني
دعوتُ اصطباري عنك بعدك والبُكا ... فلبَّى البُكا والصبر عنك عصاني
وقد زعموا أَن المحبَّ إذا نأى ... سَيَبْلى هواه بعد طولِ زمانِ
ولو كان هذا الزعم حقًّا لكان ذا ... دواء الهوى في الناس كلّ أوان
بلى إنه يبلى التصبُّر والهوى ... على حاله لم يُبْلِه المَلَوان
وهذا محبٌّ قادَهُ الشوقُ والهوى ... بغير زِمامٍ قائدٍ وعنان
أتاك على بُعْد المزار ولو وَنَت ... مطيَّته جاءت به القَدَمان

فائدة بديعة(١)

قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧] من

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٢).

باب بدل الاشتمال، والسؤال إنما وقع عن القتال فيه، فلِمَ قدِّم الشهر (ق/١٠٦ب) وقد قلتم: إنهم يقدمون ما هم ببيانه أهم وهم به أَعْنَى؟.

قيل: السؤال لم يقع منهم إلا بعد وقوع القتال في الشهر الحرام، وتَشْنيع أعدائهم عليهم بانتهاكه وانتهاك حرمته، فكان اغتمامُهم واهتمامهم بالشهر فوق اهتمامهم بالقتال، فالسؤال إنما وقع من أجل حُرمة الشهر فلذلك قُدِّم في الذِّكر، وكان تقديمه مطابقًا لما ذكرنا من القاعدة.

فإن قيل: فما الفائدة في إعادة ذكر القتال بلفظ الظاهر، وهلاَّ اكتفى بضميره، فقال: «قل: هو كبير»، وأنت إذا قلتَ: سألته عن زيد أهو في الدار؟ كان أوجزَ من أن تقول: «أزيد في الدار».

قيل: في إعادته بلفظ الظاهر نُكْتة بديعة، وهي تعليق الحكم الخبري باسم القتال فيه عمومًا، ولو أتى بالمضمر فقال: «هو كبير»، لتوهم اختصاص الحكم بذلك القتال المسؤول عنه، وليس الأمر كذلك، وإنما هو عام في كلِّ قتالٍ وقعَ في شهرٍ حَرَام.

ونظير هذه الفائدة: قوله ﷺ ـ وقد سُئل عن الوضوء بماء البحر ـ فقال: «**هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ**»[1] فأعاد لفظ «الماء» ولم يقتصر على قوله: «نعم توضؤوا به» لئلاَّ يتوهم اختصاص الحكم بالسائلين لضرب من ضروب الاختصاص، فعدل عن قوله: «نعم توضؤوا»[2]

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٨٣)، والترمذي رقم (٦٩)، والنسائي: (١/ ٥٠)، وابن ماجه رقم (٣٨٦) وغيرهم. والحديث صححه البخاري والترمذي وابن خزيمة وغيرهم، وتكلّم فيه غير واحد. انظر «البدر المنير»: (١/ ٣٤٨ـ ٣٨١).

(٢) من قوله: «به، لئلا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

إلى جوابٍ عامٍّ يقتضي تعليق الحكم والطهورية بنفس مائه من حيث هو، فأفاد استمرار الحكم على الدوام وتعلقه بعموم الآية، وبطل توهُّم قصره على السبب، فتأمله فإنه بديع.

فكذلك (ظ/٨١ب) في الآية لما قال: ﴿قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾، فجعلَ الخبر بـ«كبير» واقعًا على «قتال فيه» فتعلَّق الحكمُ به على العموم، ولفظ المضمر لا يقتضي ذلك.

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ١٧٠﴾ [الأعراف: ١٧٠] ولم يقل: أجرهم، تعليقًا لهذا الحكم بالوصف، وهو كونهم مصلحين، وليس في الضمير ما يدلُّ على الوصف المذكور.

وقريبٌ منه ـ وهو ألطف معنى ـ قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ولم يقل: «فيه» تعليقًا لحكم الاعتزال بنفس الحيض، وأنه هو سبب الاعتزال. وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ ولم يقل[1]: الحيض أذى؛ لأنه جاءَ به على الأصل[2]؛ ولأنه لو كرره لثقل اللفظ به لتكرره ثلاث مرات، وكان ذِكْره بلفظ الظاهر في الأمر بالاعتزال أحسن من ذِكْره مضمرًا، ليفيد تعليق الحكم بكونه حيضًا، بخلاف قوله: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾، فإنه إخبار بالواقع، والمخاطَبون يعلمون أن جهةَ كونه أذًى هو نفس كونه حَيْضًا، بخلاف (ق/١٠٧أ) تعليق الحكم به فإنه إنما يُعلم بالشرع، فتأمله.

---

(١) من قوله: «فيه تعليقًا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «إذ الآية جارية على الأصل».

فائدة[1]

إنما امتنع الحال من المضاف إليه[2]؛ لأن الحال يشبه الظرف والمفعول فلا بد لها من عامل، ومعنى الإضافة أضعف من لامها، ولامها لا تعمل في ظرف ولا مفعول، فمعناها أولى بعدم العمل.

فإن قلت: فاجعل العامل فيها[3] هو العامل في المضاف.

قلت: هو محال لا يجب اتحاد العامل في الحال وصاحبها، فلو كان العامل فيها هو العامل في المضاف[4]؛ لكانت حالاً منه دون المضاف إليه، فتستحيل المسألة، فأما إذا كان المضاف فيه معنى الفعل، نحو قولك: «هذا ضاربُ هند قائمة»، و«أعجبني خروجُها راكبة»، جاز انتصاب الحال من المضاف إليه؛ لأن ما في المضاف من معنى الفعل واقع على المضاف إليه وعاملٌ فيما هو حالٌ منه، وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الأنعام: ١٢٨] وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [التغابن: ١٠] فإن ما في «مثوى» و«صاحب» من معنى الفعل يُصَحِّح عمله في الحال، بخلاف قولك: «رأيت غلامَ هند راكبة»، فإنه ليس في الغلام شيء من رائحة الفعل.

وقد يجوز انتصاب الحال عن المضاف إليه إذا كان المضاف جزءه أو يُنزَّل منزلة جُزئه، نحو: «رأيت وجهَ هند قائمة»؛ لأن

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٥).

(٢) (ظ ود): «والمضاف»!.

(٣) (ظ): «هنا»، (د): «فاجعل فيها».

(٤) من قوله: «قلت: . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

البعض يجري عليه حكم الكل في اقتضاء العامل له، فجاز أن يعمل في الحال ما يعمل في بعض صاحبها، لتنزُّله منزلته، وسريانُ حكمِ البعضِ إلى الكلِّ لا يُنْكَر لغةً ولا شرعًا ولا عقلاً، فاللغة: نحو هذا، ونحو قوله: «ذهبت بعض أصابعه»، و«شرقت صدر القناة»، و«تواضَعَتْ سُور المدينة»، وهو كثير. وأما الشرع: فكَسَرَيان العِتْق في الشقص المشترك، وأما العقل: فإن الارتباط الذي بين الجزء والكل يقتضي أن يثبت لإحدهما ما يثبت للآخر، وعلى هذا جاء قول الشاعر[1]:

* كأن حواميه مدبرًا *

وقول حبيب[2]:

* والعِلمُ في شُهُبِ الأَرْماحِ لامِعَةً *

فائدة بديعة[3]

إن قيل: كيف يضمرون الناصب في مثل:

* للبسُ عباءةٍ وتقرَّ عيني[4] *

---

(١) هو النابغة الجعدي، كما في «الخزانة»: (٣/ ١٦١)، و«أمالي ابن الشجري»: (١/ ٢٤)، وعجزه: «وإن كان لم يخضب».

(٢) هو: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، «ديوانه»: (١/ ٩٦)، وعجزه:

* بينَ الخميسينِ لا في السبعةِ الشُّهُبِ *

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٧).

(٤) من شواهد الكتاب: (١/ ٢٦٤)، ونسبه في «الخزانة»: (٨/ ٥٠٣) لميسون بنت بحدل الكلبية، وعجزه:

* أَحبّ إليَّ من لُبسِ الشُّفوفِ *

وبابه، ولا يجوِّزون إضمار الخافض ولا الجازم، ولا إضمار نواصب الأسماء[1]، وعواملُ الأسماء عندكم أقوى من عوامل الأفعال؟.

قيل: نحن لا نجيز إضمار «أن» الناصبة إلا بإحدى شرائط، إما مع الواو العاطفة (ظ/٨٢أ) على مصدر، نحو:

* تَقَضِّي لُباناتٍ وَيَسْأَمَ سَائِمُ[2] *

و: * للُبْس عباءَةٍ وتقرَّ عيني *

ألا ترى أنك لو جعلتَ مكان «اللبس» و«التَّقَضِّي» اسمًا غير مصدر، فقلتَ: يعجبني زيد ويذهبَ عمرو؛ لم يجز؛ وإنما جاز هذا مع المصدر؛ لأن الفعلَ المنصوبَ بـ«أن» مشتق من المصدر ودالٌّ عليه بلفظه، فكأنك عطفتَ مصدرًا على مصدر.

فإن قيل: (ق/١٠٧ب) فكان ينبغي أن يُسْتَغنى بمجرد لفظ الفعل عن ذكر المصدر وإضمار «أن»، فيقال: ألبس عباءةً وتقرّ عيني، وأَقضِي لُباناتٍ ويسأمَ سائم؟.

قيل: هذا سؤالٌ حسن يستدعي جوابًا قويًّا، وقد أجيب عنه: بأن الأول لو جُعِل فعلاً مضارعًا لكان مرفوعًا، فإذا عُطِف عليه الثاني شاركه في إعرابه وعامِلِه، ورافِعُ المضارع ضعيف لا يَقْوى على العمل في الفعلين، فإن العامل في المعطوف والمعطوف عليه واحد.

---

(١) (ظ ود): «الأفعال»!.

(٢) للأعشى، «ديوانه»: (ص/٧٧)، وصدره:

* لقد كان في حولٍ ثواءٍ ثويتُه *

ولا يخفى فساد هذا الجواب، فإنه منتقض بالطِّم والرِّم مما يعطف فيه المضارع على مثله، كقولك: «زيد يذهب ويركب»، و: «إنما يذهب ويخرج زيد»، وأمثال ذلك.

فالجواب الصحيح أن يقال: المراد ما في المصدر من الدَّلالة على ثبوت نفسِ الحدث، وتعليق الحكم به دون تقييده بزمان دون زمان، فلو أتى بالفعل المقيد بالزمان لفات الغرض، ألا ترى أن قولها: «للُبْسُ عباءةٍ وتقرَّ عَيْني»، المراد به حصول نفس اللبس مع كونها[1] تقر عينُها كلَّ وقت شيئًا بعد شيء، فقرةُ العين مطلوبٌ تجدُّدها بحسب تجدد الأوقات، وليس هذا مرادًا في لبس العباءة، وكذا قولك: «أكْلُ الشعير وأكُفَّ وجهي عن الناس أحب إِليَّ من أكْل البر وأبذلَ وجهي لهم»، أفلا ترى أنه يُفضل[2] أكل الشعير على أكل البر، ويدوم له كَف وجهه عن الناس، كما أن تِلك فضَّلت لُبْس العباءة على لبس الشُّفوف وتدوم لها قُرة العَين. فعلمت أن المقصود ماهية المصدر وحقيقته لا تقييده بزمان دون زمان.

ولما كانت «أن» والفعل تقع موقع المصدر ويؤوَّلانِ به في الإخبار عنهما كما يخبر عن الاسم، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] ـ أي: صيامكم[3] ـ أُوِّلَ المصدر بـ«أن» والفعل في صِحَّة عَطْف الفعل عليه، وهذا من باب المقابلة والموازنة، وقد جاء عطفُ الفعل على الاسم إذا كان فيه معنى الفعل نحو: ﴿صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ﴾ [الملك: ١٩]، و ﴿إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ﴾ [الحديد: ١٨]،

---

(١) (ق): «بكونها».

(٢) (ق ود): «تفضيل نفس».

(٣) «أي: صيامكم» ليست في (ق).

ومنه: ﴿وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٤٥ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ﴾ [آل عمران: ٤٥ ـ ٤٦]؛ لأن الاسم المعطوف عليه لما كان حاملاً للضمير صارَ بمنزلة الفعل، ولو كان مصدرًا لم يجز عطف الفعل عليه إلا بإضمار «أن»؛ لأن المصادر لا تتحمل الضمائر.

فإن قيل: فلم جاز عطفُ الفعل على الاسم الحامل للضمير ولم يعطف الاسم على الفعل، فتقول: مررتُ برجلٍ يقعد وقائم، كما تقول: قائم ويقعد.

قيل: هذا سؤالٌ قوي، ولما رأى بعض النحاة أنه لا فرق بينهما أجاز ذلك وهو الزجاج، فإنه (ق/١٠٨أ) أجازه في «معاني القرآن»[(١)]، والصحيحُ: أنه قبيح. والفرقُ بينهما أنك إذا عطفت الفعل على الاسم المشتق منه رَدَدت الفرع إلى الأصل؛ لأن الاسم أصل الفعل والفعل متفرِّع عنه، فجاز عطف الفعل عليه؛ لأنه ثان والثواني فروع على الأوائل. وإذا عطفتَ الاسمَ على الفعل كنت قد رددت الأصل فرعًا وجعلته ثانيًا، وهو أحق (ظ/٨٢ب) بأن يكون مقدَّمًا لأصالته.

وسرُّ المسألة: أن عَطْف الفعل على الاسم في مثل قوله: ﴿صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ﴾، و: «مررتُ برجل قائم ويقعد»؛ لأنَّ الاسم مُعْتمد على ما قبله، وإذا كان اسم الفاعل معتمدًا عَمِل عَمَل الفعل وجرى مجراه، والاعتماد أن يكون نعتًا أو خبرًا أو حالاً، والذي بعد «الواو» ليس بمعتمد، فلو عكستَ المسألة وقلت: «يصففن وقابضات»، و«يقوم وقاعد»؛ قَبُح، لأن ما بعد «الواو» اسم محض وليس بمعتمد، فيجري مَجْرى الفعل[(٢)].

---

(١) (٤١٢/١).

(٢) (ق): «وليس بمعتمد فجرى مجرى الفعل» وبقية الكلام ساقط.

فائدة[١]

لما كان الفعل اللازم هو الذي لزم فاعله ولم يجاوزه إلى غيره، جاء مصدره مُثْقَلاً بالحركات؛ إذ الثقل[٢] من صفة ما لزم محله ولم ينتقل منه إلى غيره، والخِفَّة من صفة المنتقل من محله إلى غيره، فكان خِفة اللفظ في هذا الباب وثقله موازيًا للمعنى، فما لزم مكانه ومحله فهو الثقيل لفظًا ومعنى، وما جاوزه وتعداه فهو الخفيف لفظًا ومعنى.

ومن هٰهنا يرجح قول سيبويه[٣] أن: «دخلت الدار» غير متعدٍّ؛ لأن مصدره دخول، فهو كالخروج والقعود وبابه، إلا أن الفعلَ منه لم يجيء على «فَعُل»؛ لأنه ليس بطبع في الفاعل ولا خصلة ثابتة فيه، فإن كان الفعل عبارة عما هو طبع وخصلة ثابتة ثقَّلوه بضم العين، كظَرُف وكَرُم، فهذا الباب ألزم للفاعل من باب «قَعَد ودَخَل»، فكان أثقلَ منه لفظًا، وباب «قَعَد وخَرَج» ألزم للفاعل من الفعل المتعدي، كـ«ضَرَب» فكان أثقل منه مصدرًا، وإن اتفقا في لفظ الفعل.

ولزم مصدر «فَعُل» الذي هو طَبْع وخَصْلة وزنَ «الفَعَال»؛ كالجَمَال والكَمَال والبَهَاء والسَّناء والجَلاَل والعَلاَء، هذا إذا كان المعنى عامًّا مشتملاً على خصال ولا يختص بخَصْلة واحدة، فإن اختصَّ المعنى بخَصْلة واحدة صار كالمحدود ولزمته هاء[٤] التأنيث؛ لأنها تدل على نهاية ما دخلت عليه كالضَّرْبة من الضرب، وحذفُها

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٢١).
(٢) في الأصول: «المثقل» وهو تحريف، والتصحيح من محقق «النتائج».
(٣) في «الكتاب»: (١/ ١٥ ـ ١٦).
(٤) في الأصول: «تاء». والمثبت من «النتائج».

في هذا الباب وفي أكثر الأبواب يدلُّ على انتفاء النهاية، ألا ترى أن الضربَ يقع على القليل والكثير إلى غير نهاية وكذلك التمر والبرُّ (ق/١٠٨ب)، وإنما استحقت الهاء ذلك؛ لأن مخرجها من منتهى الصوت وغايته فصلحت للغايات[١]، ولذلك قالوا: عَلَّامة ونَسَّابة، أي: غايةٌ في هذا الوصف، فإذا عرفت هذا؛ فالجَمال والكَمال كالجنس العام من حيث لم يكن فيه «الهاء» المخصوصة بالتحديد والنهاية، وقولك: «مَلُحَ ملاحة، وفَصُح فصاحة»، على وزنه إلا في التاء؛ لأن الفصاحة خصلة من خصال الكمال، وكذلك الملاحة، فحُدِّدت بالتاء؛ لأنها ليست بجنس عام كالكَمال والجَمال، فصارت كباب «الضَّرْبة والتَّمْرة» من «الضَّرْب والتَّمْر»[٢].

ألا ترى إلى قول خالد بن صفوان[٣] وقد قالت له امرأته[٤]: «إنك لجميل»، فقال: أتقولين ذلك وليس عندي عمود الجمال ولا رِدَاؤه ولا بُرْنُسه، ولكن قولي: «إنك لمليح ظريف»، فجعل الملاحة خصلة من خصال الجمال، فبان صحة ما قلناه.

وعلى هذا قالوا: «الحلاوة والأصالة والرجاحة والرزانة والمهابة»، وفي ضد ذلك: «السَّفَاهة والوَضَاعة والحَمَاقة والرَّذَالة»؛ لأنها كلها خصال محدودة بالإضافة إلى السَّفال الذي هو في مقابلة العلاء

---

(١) من قوله: «وكذلك التمر والبر. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ق): «والهمزة من. . . والهمز».

(٣) أحد خطباء العرب وفصحائها، عاش إلى خلافة السفَّاح وكان من جُلسائه، وكلامه مجموع في كتب، انظر: «الأعلام»: (٢/ ٢٩٧).

(٤) الخبر في «البيان والتبيُّن»: (١/ ٣٩٣) للجاحظ، وفي بعض نسخه: «امرأة» ولعله الأصوب، فقد ذكروا أنه كان عَزَبًا.

والكمال، لأنه جنس يجمع الأنواع التي تحته. وهذا هو الأصل في هذا الباب، فمتى شذَّ عنه منه شيء فلمانع وحكمة أخرى كقولهم: «شَرُف الرجل شَرَفًا»، ولم يقولوا: «شَرَافًا»، لأنَّ الشرف رفعة في آبائه وهو شيء خارج عنه، بخلاف كَمُل كَمَالاً، وجَمُل جمالاً، فإن جماله وكماله وصف قائم به، وهذا لأن «شَرُف» مستعار من شرف الأرض (ظ/٨٣أ) وهو ما ارتفع منها، فاستعير للرجل الرفيع في قومه، كأن آباءه الذين ذُكِر بهم وارتفع بسببهم شَرَفٌ له.

وكذلك قولهم في هذا الباب: «الحَسَب»؛ لأنه من باب «القَبَض والنَّقَص والقَنَص» لا من[1] باب المصادر؛ لأن الحَسَب ما يحسبه الإنسان ويعده لنفسه من الخصال الحميدة والأخلاق الشريفة، واستحق الاسم الشامل في هذا الباب اسم «الفَعَال» بفتح الفاء والعين وبعدهما ألف وهي فتح، ليكون اللفظ بتوالي الفتح[2] فيه موازيًا لانفتاح المعنى واتساعه، وكذلك اطرد في الجمع الكثير نحو: «مَفَاعِل وفعائل» وبابه، واطرد في باب «تفاعل»، نحو: «تقاتل وتخاصم وتمارض وتغافل[3] وتناوم»؛ لأنه إظهار للأمر ونشر له[4].

ومن هذا الباب: «حَلُم» فإنه مما يوافقه في وجهٍ ويخالفه في وجه؛ لأنه يدل على ثبات الصفة، فوافقَ «شَرُف وكَرُم» في الضم وخالفه في المصدر (ق/١٠٩أ) لمخالفته له في المعنى؛ لأنه صفة تقتضي كف النفس وجمعها عن الانتقام والمعاقبة ولا يقتضي انفتاحًا

---

(١) (ق): «لأن».

(٢) العبارة محرفة في (ظ ود).

(٣) من قوله: «وفعائل. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٤) تحرفت في (ق ود).

ولا انتشارًا، فقالوا: «حَلُمَ»؛ لأنه من بناء الخصال والطبائع، وقالوا: «حُلَماء»، لأن الصفة صفة جمع النفس وضمها وعدم إرسالها في الانتقام، فتأمله.

ومن هذا الباب: «كَبُر وصَغُر» موافق لما قبله في الفعل مخالف له في المصدر، لأن الكِبَر والصِّغَر عبارة عن اجتماع أجزاء الجسم في قلة أو كثرة، وليس من الصفات والأحداث المنتشرة؛ وهذا تنبيه لطيف على ما هو أضعاف ذلك[1].

فائدة[2]

فِعْل المطَاوَعَة هو: الواقع مسببًا عن[3] سبب اقتضاه، نحو: كسرته فانكسر، فزيدت النون في أوله قبل الحروف الأصلية ساكنة كيلا تتوالى الحركات، ثم وُصِل إليها بهمزة الوصل. وقد تقدم أن الزوائد في الأفعال والأسماء موازية للمعاني الزائدة على معنى الكلمة؛ فإن كان المعنى الزائد مُتَرَتِّبًا قبل المعنى الأصلي، كانت الحروف الزائدة قبل الحروف الأصلية كالنون في «انفعل» وكحروف المضارعة في بابها، وإن كان المعنى الزائد في الكلمة آخرًا، كان الحرف الزائد على الحروف الأصلية[4] آخرًا، كعلامة التأنيث وعلامة التثنية والجمع.

ومن هذا الباب: «تَفَعْلَل وتَفَاعَل وتَفَعَّل». أما «تفعلل» فلا

---

(١) من قوله: «أو كثرة...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٢٤).
(٣) (ق): «في».
(٤) من قوله: «كالنون في انفعل...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

يتعدَّى ألبتة؛ لأن «التاء» فيه بمثابة النون في «انفعل»، إلا أنهم خصُّوا الرُّباعي بالتاء، وخصُّوا الثلاثي بالنون فَرْقًا بينهما، ولم تكن «التاء» هـٰهنا ساكنة كالنون، لسكون عين الفعل، فلم يلزم فيها من توالي الحركات ما لزم هناك.

وأما «تفاعَل» فقد توجد متعدِّية؛ لأنها لا يراد بها المطاوعة كما أريد بـ«تفعلل»، وإنما هو فِعْل دخلته «التاء» زيادة على فاعل المتعدية، فصار حُكمه ـ إن كان متعديًا إلى مفعولين قبل دخول «التاء» ـ أن يتعدَّى بعد دخول «التاء» إلى مفعول، نحو: «نازعتُ زيدًا الحديثَ»، ثم تقول: «ما[1] تنازعنا الحديث»، وإن كان متعديًا إلى مفعول لم يتعدَّ بعد دخول «التاء» إلى شيءٍ، نحو: «خاصمتُ زيدًا، وتخاصمنا».

وهذا عكس دخول همزة التعدية على الفعل، فإنها تزيده واحدًا أبدًا وإن كان لازمًا صَيَّرته متعديًا إلى مفعول، وإن كان متعديًا إلى واحد صيرته متعديًا إلى اثنين.

وأما «احمرَّ واحمارّ» ففعل مشتق من الاسم، كانتعل من النعل، وتمسكَن من المِسْكين، وتَمَدْرع وتَمَنْدل وتَمَنْطق.

وزعم الخطابيُّ[2] أن معنى «احمرَّ» مخالف لمعنى «احمارَّ» وبابه، وذهبَ إلى أن «افعلَّ» يقال فيما لم يخالطه لون آخر، و«افعالّ» يقال لما خالطه لون آخر. وهو ثقة في نقله، والقياس (ق/١٠٩ب) يقتضي ما ذَكَر؛ لأن الألف لم تُزَد في أضعاف حروف

(١) من «النتائج»: وليست في (د)، وفي (ظ وق): «لا».
(٢) انظر «غريب الحديث»: (١/ ٢٤١ ـ ٢٤٢) له.

الكلمة إلا لدخول معنى[1] زائد بين أضعاف معناها. والذي قاله (ظ/٨٣ب) غيره أحسن من هذا وهو أن «احمرَّ»، يقال لما احمرَّ وَهْلة نحو: «احمرَّ الثوبُ» ونحوه.

وأما «احمارّ» فيقال لما يبدو فيه اللون شيئًا بعد شيء على التدريج، نحو: «احمارَّ البُسْر واصفارّ»، ويدخل «افعلَّ» في هذا على «افعالَّ»، فيقال: «احمرَّ البسر» إذا تكامل لون الحمرة فيه، و«احمارّ» إذا ابتدأ صاعدًا إلى كماله.

فائدة[2]

اختلفوا في المتعدي إلى مفعولين من باب «كسا» هل هو قياسي بالهمزة أم سماعي؟ والثاني قول سيبويه[3] وهو الصحيح، فإنك لا تقول: «آكلت زيدًا الخبز»، ولا «آخذته الدراهم»، ولا «أطلقت زيدًا امرأته»، و«أعتقته عبدَه»، ولكن ينبغي التفطن لضابطٍ حَسَن، وهو أن تنظر إلى كلِّ فِعل حَصَل منه في الفاعل صفةٌ ما فهو الذي يجوز فيه النقل؛ لأنك إذا قلت: أفعلته، فإنما معناه: جعلتَه على هذه الصفة. وقلما ينكسر هذا الأصل في غير المتعدي إذا كان ثلاثيًا، نحو: قعد وأقعدتُه، وطال وأطلتُه.

وأما المتعدي فمنه ما يحصل للفاعِل منه صفة في نفسه[4] ولا يكون اعتماده في الثاني على المفعول فيجوز نقله، مثل: «طَعِم زيد

---

(١) (ق): «إلا لمعنى».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٢٧).
(٣) انظر «الكتاب»: (٢/ ٢٣٣).
(٤) «في نفسه» سقطت من (ق).

الخبز وأطعمته»، وكذلك: «جَرِع الماءَ وأجرعته»، وكذلك: بلع وشم وسمع[1]؛ وذلك لأنها كلها يحصل للفاعل منها صفة في نفسه غير خارجة عنه، ولذلك جاءت أو أكثرها على فَعِل ـ بكسر العين ـ مشابهة لباب: فَزِع وحَذِر وحَزِن ومَرِض، إلى غير ذلك مما له أثر في باطن الفاعل وغموض معنى [فيه][2]، ولذلك كانت حركة العين كسرًا؛ لأن الكسرة خفض للصوت وإخفاء له، فَشَاكَل اللفظ المعنى، ومن هذا: «لبس الثوب وألبسته إياه»؛ لأن الفعل ـ وإن كان متعديًا ـ فحاصل معناه في نفس الفاعل، كأنه لم يفعل بالثوب شيئًا، وإنما فعل بلابسه، ولذلك جاء على فعل مقابلة «عَرِي»، وقالوا: كَسَوْته الثوب، ولم يقولوا: أكسيته إياه، وإن كان اللازم منه: كسِي. ومنه:

* واقعُدْ فإنك أنتَ الطَّاعِمُ الكاسي[3] *

فهذا من «كسِي يكسىٰ» لا من «كسا يكسو». وسرُّ ذلك: أن الكُسْوة سَتْر للعورة، فجاءَ على وزن: «سَتَرته وحَجَبته»، فعدَّوْه بتغيير الحركة لا بزيادة الهمزة.

وأما «أَكَل وأَخَذ وضَرَب» فلا تُنْقَل؛ لأن الفعل واقع بالمفعول، ظاهر أثره فيه غير حاصل في الفاعل منه صفة، فلا تقول: «أضربت زيدًا عَمرًا»، (ق/١١٠أ) ولا: «أقتلتُه خالدًا»؛ لأنك لم تجعله على صفة في نفسك كما تقدم.

---

(١) في (د) زيادة: «وفاق».

(٢) من «النتائج».

(٣) عجز بيت للحُطيئة، «ديوانه»: (ص/١١٧)، وصدره:

* دَع المكارمَ لا ترحَل لبُغْيَتِها *

وأما «أعطيته» فمنقول من «عطا يعطو» إذا أشار للتناول، وليس معناه الأخذ والتناول؛ ألا تراهم يقولون: «عَاطٍ بغيرِ أنواط»[1]، أي: يشير إلى التناول من غير شيء، فنفوا أن يكون وقع هذا الفعل بشيء، فلذلك نُقل كما نُقِل المتعدي لقربه منه، فقالوا: أعطيته، أي: جعلته عاطيًا.

وأما «أنلت» فمنقول من «نال» المتعدية، وهي بمنزلة «عطا يعطو» لا تنبىء إلا عن وصول إلى المفعول دون تأثير فيه ولا وقوع ظاهر به.

ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا﴾ [الحج: ٣٧] ولو كان فعلاً مؤثرًا في مفعوله لم يجز هذا، إنما هو منبىءٌ عن الوصول فقط. وأما «آتيتُ المالَ زيدًا»؛ فمنقول من «أتى»؛ لأنها غير مؤثِّرة في المفعول، وقد حصل منها في الفاعل صفة.

فإن قيل: يلزمك أن تجيز: «آتيت زيدًا عَمرًا أو المدينة»، أي: جعلته يأتيهما؟.

قلت: بينهما فرق[2] وهو أن إتيان المال كَسْب وتمليك، فلما اقترن به هذا المعنى صار كقولك: «أكسبته مالاً» أو «ملكته[3] إياه»، وليس كذلك: (ظ/ ٨٤أ) «آتى زيدٌ عَمرًا».

وأما «شَرِبَ زيدٌ الماء»، فلم يقولوا فيه: «أشربته الماء»؛ لأنه بمثابة الأكل والأخذ، ومعظم أثره في المفعول، وإن كان قد جاء

---

(١) مثل، يُضَرب لمن يدّعي الشيءَ وهو لا يملكه، انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ٣٥٤).
(٢) (ظ ود): «فرقان».
(٣) في الأصول: «ملكته» والمثبت من «النتائج».

على «فَعِل» كبَلِع، ولكنه ليس مثله، إلا أن تريد: أن الماء خالط أجزاءَ الشارب له وحصل من الشرب صفة في الشارب، فيجوز حينئذ، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] وعلى هذا يقال: «أشربت الدهنَ الخبزَ»؛ لأن شرب الخبز الدهن ليس كشرب زيد الماء، فتأمله.

وأما «ذَكَرَ زيدٌ عمرًا»؛ فإن كان من ذِكْر اللسان لم ينقل، لأنه بمنزلة: شَتَم ولَطَم، وإن كان من ذِكر القلب نُقِل، فقلت: «أذكرته الحديث»، بمنزلة: أفهمته وأعلمته، أي: جعلتُه على هذه الصفة.

فائدة[1]

«اخترت» أصلُه أن يتعدَّى بحرف الجر وهو «مِنْ»؛ لأنه يتضمن إخراجَ شيءٍ من شيء. وجاء محذوفًا في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] لتضمن الفعل معنى فعل غير متعد، كأنه نَخَل قومَه وميَّزَهم وسَبَرَهم، ونحو ذلك، فمن هٰهنا ـ والله أعلم ـ أُسْقِط حرفُ الجر كما سقط من «أمرتك الخير»، أي: ألزمتك وكلفتك؛ لأن الأمر إلزام وتكليف، ومنه: «تمرون الديار»، أي: تقطعونها وتجاوزونها، ومنه: «رَحُبَتْك الدار»، أي: وَسِعَتْك.

فائدة[2]

الاختيار تقديم المجرور في باب «اخترت»[3]، وتأخير المفعول المجرد عن حرف الجر، فتقول: «اخترت مِن الرجالِ زيدًا»، ويجوز

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٠).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إذا لم يسقط حرف الجر.

فيه التأخير، فإذا أسقطت الحرف لم يحسن تأخير ما كان مجرورًا به في الأصل، فيقبح أن تقول: «اخترتُ (ق/ ١١٠ب) زيدًا الرجال»، و«اخترتُ عشرةَ الرجال»، أي: من الرجال، لما يوهِم من كون المجرور في موضع النعتِ للعشرة، وأنه ليس في موضع المفعول الثاني، ـ وأيضًا ـ فإن «الرجال» معرفة فهو أحق بالتقديم للاهتمام به، كما لزم في تقديم المجرور الذي هو خبر عن النكرة من قولك: «في الدار رجل»، لكون المجرور معرفة، وكأنه المخْبَر عنه، فإذا حذفتَ حرفَ الجر لم يكن بُد من التقديم للاسم الذي كان مجرورًا، نحو: اخترتُ الرجالَ عشرة.

والحكمة في ذلك أن المعنى الذي من أجله حُذِفَ حرفُ الجر هو معنى غير لفظ، فلم يقو على حذف حرف الجر[١] إلا مع اتصاله به وقربه منه.

ووجه ثانٍ: وهو أن القليل الذي اختير من الكثير إذا كان مما يتبعَّض ثم ولي الفعل الذي هو «اخترت» توهم أنه مختار منه أيضًا؛ لأن كل ما يتبعَّض يجوز فيه أن يختار منه وأن يختار[٢]، فألزموه التأخير وقدَّموا الاسمَ المختار منه، وكان أولى بذلك لما سبق من القول؛ فإن كان مما لا يتبعَّض نحو: زيد وعَمرو، فربما جاز على قِلَّة من الكلام، نحو قوله:

* ومِنَّا الذي ٱخْتِيْرَ الرِّجالَ سَماحَةً[٣] *

---

(١) من قوله: «هو معنى. . .» ساقط من (ظ ود).

(٢) في الأصول «يختاره» والمثبت من «النتائج».

(٣) للفرزدق، «ديوانه»: (٢/ ٥١٦)، وعجزه:

* وخيرًا إذا هبَّ الرياح الزعازع *

وليس هذا كقولك: «اخترتُ فرسًا الخيلَ»؛ لأن الفرس اسم جنس فقد يتبعَّض مثله ويُخْتار منه، و«زيدٌ» من حيث كان جسمًا يتبعَّض، ومن حيث كان عَلَمًا على شيءٍ بعينه لا يتبعَّض، فتأمل هذا الموضع.

فائدة بديعة[1]

قولهم: «استغفر زيدٌ ربَّه ذَنْبَه» فيه ثلاثة أوجه. أحدها: هذا. والثاني: «استغفره من ذنبه». والثالث: «استغفره لذنبه»، وهذا موضع يحتاج إلى تدقيق نظر، وأنه هل الأصل حرف الجر وسقوطه داخل عليه، أو الأصل سقوطه وتعديه بنفسه وتعديته بالحرف مضمن؟ هذا مما ينبغي تحقيقه؛ فقال السهيلي: «الأصل فيه سقوط حرف الجر، وأن يكون «الذنب» نفسه مفعولاً بـ«استغفر» غير مُتعدٍّ بحرف الجر؛ لأنه من غفرتَ الشيءَ إذا غطيتَه وسترتَه، مع أن الاسم الأول هو فاعل بالحقيقة وهو الغافر».

ثم أورد على (ظ/٨٤ب) نفسه سؤالاً فقال: «فإن قيل: فإن كان سقوط [حرف][2] الجر هو الأصل فيلزمكم أن تكون «مِن» زائدة كما قال الكسائي. وقد قال سيبويه[3] والزجاجي[4]: إن الأصل حرف الجر ثم حُذِف فنُصِبَ الفعل».

وأجاب: «بأن سقوط حرف الجر أصل في الفعل المشتق منه

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٢).
(٢) من (د).
(٣) انظر: «الكتاب»: (١/ ١٧).
(٤) في «الجمل»: (ص/ ٤٠).

نحو: «غفر». وأما «استغفر» ففي ضمن الكلام مالا بد [له] من[1] من حرف الجر، لأنك لا تطلب غَفْرًا مجردًا من معنى التوبة والخروج من الذنب، (ق/١١١أ) وإنما تريد بالاستغفار خروجًا من الذنب وتطهيرًا منه، فلزمت «من» في هذا الكلام لهذا المعنى، فهي متعلقة بالمعنى لا بنفس اللفظ، فإن حذفتها تعدى الفعلُ فنصبَ، وكان بمنزلة: «أمرتك الخيرَ».

فإن قيل: فما قولكم في نحو قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ﴾ [نوح: ٤]، و[﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم﴾][2] [الأحقاف: ٣١]؟.

قلنا: هي متعلقة بمعنى الإنقاذ والإخراج من الذنوب، فدخلت «من» لتُؤذِن بهذا المعنى، ولكن لا يكون ذلك في القرآن إلا حيثُ يُذْكَر الفاعلُ[3] الذي هو المذنب، نحو قوله: ﴿لَكُم﴾؛ لأنه المُنْقَذ المُخْرَج من الذنوب بالإيمان، ولو قلت: «يغفر من ذنوبكم» دون أن تذكر الاسم المجرور لم يَحْسُن إلا على معنى التبعيض؛ لأن الفعل الذي كان في ضمن[4] الكلام وهو الإنقاذ، قد ذَهَب بِذَهاب الاسم الذي هو واقع عليه.

فإن قلت: فقد قال: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [البقرة: ١٤٧] وفي سورة الصف: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [الصف: ١٢] فما

---

(١) (ق): «ما لابد منه حرف»، و(ظ ود): «ما لابد منه من...» والمثبت من «النتائج».

(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج»، ومكانه في النسخ: «يغفر لكم خطاياكم» ولا دلالة فيها.

(٣) في الأصول: «الفاعل والمفعول»! والمثبت من «النتائج».

(٤) (ق): «ضمير».

الحكمة في سقوطها هنا؟ وما الفرق؟.

قلت: هذا إخبارٌ عن المؤمنين الذين قد سَبَق لهم الإنقاذ من ذنوب الكفر بإيمانهم[1]، ثم وُعِدُوا على الجهاد بغفران ما اكتسبوا في الإسلام من الذنوب، وهي غير محيطة بهم كإحاطة[2] الكفر المهلك للكافر، فلم يتضمَّن الغفران معنى الاستنقاذ؛ إذ ليس ثَمَّ إحاطةٌ من الذنب بالمذنب، وإنما يتضمَّن معنى الإذهاب والإبطال للذنوب؛ لأن الحسنات يُذْهِبْنَ السيئات، بخلاف الآيتين المتقدمتين فإنهما خطابٌ للمشركين وأمرٌ لهم بما ينقذهم ويخلصهم مما أحاط بهم من الذنوب، وهو الكفر، ففي ضمن ذلك الإعلام والإشارة بأنهم واقعون في مَهْلَكة قد أحاطت بهم، وأنه لا ينقذهم منها إلا المغفرة المتضمنة للإنقاذ الذي هو أخص من الإبطال والإذهاب، وأما المؤمنون فقد أنقذوا.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] فهي في موضع «من» التي للتبعيض؛ لأن الآية في سياق ثواب الصدقة، فإنه قال: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] والصدقة لا تُذْهِب جميع الذنوب.

ومن هذا النحو قوله ﷺ: **«فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يمينِهِ وَلْيأْتِ الذي هُوَ خَيْر»**[3] فأدخل «عن» في الكلام إيْذانًا بمعنى الخروج عن اليمين،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) في الأصول: محبطة كإحباط، والمثبت من «النتائج».

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٦٥٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

لما ذكر الفاعل وهو الخارج، فكأنه قال: فليخرج بالكفارة عن يمينه، ولما لم يذكر الفاعل المكفر في قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] لم يذكر «عن» وأضافَ «الكفارةَ» إلىٰ «الأيمان» إضافةَ المصدر إلى المفعول، وإن كانت «الأيمان» لا تكفر وإنما يكفر الحنث والإثم، ولكن الكفارة (ق/١١١ب) حَلٌّ لعقد اليمين، فمن هنالك أُضيفت إلى اليمين كما يضاف الحل إلى العقد؛ إذ اليمين عقد والكفارة حل له، والله أعلم.

فائدة(١)

قولك: «ألبست زيدًا الثوب»، ليس الثوب منتصبًا بـ«ألبست»، كما هو السابق إلى الأوهام، لما تقدَّم من أنك لا تنقل الفعل عن (ظ/١٨٥أ) الفاعل ويصير الفاعل مفعولاً، حتى يكون الفعل حاصلاً في الفاعل(٢)، ولكن المفعول الثاني منتصب بما تضمنه «ألبست» من معنى لبس، فهو منتصب بما كان منتصبًا به قبل دخول الهمزة والنقل، وذلك أنهم اعتقدوا طرحَها حين كانت زائدة، كما فعلوا في تصغير «حُمَيد وزُهَير»(٣). ومنه قولهم: «أحببت حبًّا»، فجاؤوا بـ«حبيب» على اعتقاد طرح الهمزة وهي لُغَيَّة. ومنه «أورسَ النبتُ فهو وارسٌ»(٤) على تقدير «وَرَسْته». ومنه: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: ١٧] فجاء المصدر على «نبَت».

ومما يوضح هذا أنهم أعلوا الفعل فقالوا: «أطال الصلاة وأقامها»،

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٤).

(٢) من قوله: «ويصير الفاعل. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) تصغير: «أحمد وأزهر».

(٤) تحرّفت العبارة في الأصول، والتصويب من «النتائج».

مراعاةً لإعلاله قبل دخول الهمزة، ولهذا حيث نقلوه في التعجب فاعتقدوا إثبات الهمزة لم يُعَدُّوه إلى مفعولٍ ثان، بل قالوا: «ما أضرب زيدًا لعمرو»، باللام؛ لأن التعجب تعظيم لصفة المتعجب [منه][1]، وإذا كان الفعل صفة في الفاعل لم يُنْقل[2]، ومن ثَمَّ صحَّحوه في التعجب، فقالوا: «ما أقومه وأطوله»! حيث لم يعتقدوا سقوط «الهمزة»، كما صححوا الفعل من «استحوذ»، و«اسْتَنْوَق الجمل» حيث كانت الهمزة والزوائد لازمة غير عارضة، والله أعلم.

فائدة[3]

حذف «الباء» من «أمرتك الخير»، ونحوه إنما يكون بشرطين:

أحدهما: اتصال الفعل بالمجرور، فإن تباعد منه لم يكن بُد من «الباء»، نحو: «أمرت الرجل يوم الجمعة بالخير»[4]؛ لأن المعنى الذي من أجله حُذِفت «الباء» معنًى وليس بلفظ وهو تضمُّنها معنى «كلفتك»، فلم يقوَ على الحذف إلا مع القرب من الاسم، كما كان ذلك في «اخترت». ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: ٧٥] كيف أعاد حرف الجر في البدل لما طال بالصِّلة، وكذلك: ﴿يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا (ظ/ ٨٥ب) تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا﴾ [البقرة: ٦١] على أحد القولين، أي: يُخرج لنا من بقل الأرض وقثائها. وقوله: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ﴾ توطئة وتمهيد. والقول الثاني: أنها متعلقة بقوله: ﴿تُنۢبِتُ﴾ أي مما تنبت

---

(١) من «النتائج» و«المنيرية».

(٢) «النتائج»: «لم يتعد».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٦).

(٤) في الأصول: «الخير».

من هذا الجنس، فـ«مِن» الأولى لابتداء الغاية، والثاني لبيان الجنس، وهذا الثاني أظهر، فإذا أُعيدَ حرف الجر مع البدل لطول الاسم الأول فإثبات الحرف من نحو: «أمرتك الخير» إذا طال الاسم أجدر.

الشرط الثاني: أن (ق/١١٢أ) يكون المأمور به حَدَثًا. فإن قلت: «أمرتك بزيد» لم يحذف، لأن الأمر في الحقيقة ليس به وإنما هو على غيره، كأنك قلتَ: «أمرتك بضربه أو إكرامه». وأما: «نهيتك عن الشر»، فلا يحذف الحرف منه؛ لأنه ليس في الكلام ما يتضمَّن الفعل الناصب؛ لأن النهي عنه كَفٌّ وزَجْر وإبعاد، وهذه المعاني التي يتضمنها نَهْي تَطْلب من الحرف ما يطلبه نَهَى، بخلاف أَمَر؛ لأن «كَلَّف وأَلْزَم»[1] لا تطلب «الباء».

فائدة بديعة[2]

قولهم: «عرفتُ»، كذا أصل وضعها لتمييز الشيء وتعيينه، حتى يظهر للذهن منفردًا عن[3] غيره، وهذه المادة تقتضي العلو والظهور، كعُرْف الشيء لأعلاه، ومنه الأعراف، ومنه[4] عرف الديك.

وأما «علمتُ» فموضوعة للمركبات لا لتمييز المعاني المفردة، ومعنى التركيب فيها: إضافة الصفة إلى المحل، وذلك أنك تعرف زيدًا على حِدَته، وتعرف معنى القيام على حِدَته، ثم تضيف القيام إلى زيد، فإضافة القيام إلى زيد هو التركيب، وهو متعلَّق العلم.

---

(١) (ق): «وأكرم».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٨).
(٣) (ق): «مستفرد منه».
(٤) «الأعراف ومنه» سقطت من (ظ ود).

فإذا قلت: «علمتُ» فمطلوبها ثلاثة معان: محلٌ، وصفةٌ، وإضافةُ الصفة إلى المحل، وهي ثلاث معلومات متميزة[1]، إذا عرفت هذا؛ فقال بعض المتكلمين: لا يضاف إلى الله ـ سبحانه ـ إلا العلم لا المعرفة؛ لأن علمه متعلِّق بالأشياء كلها مركبها ومفردها تعلُّقًا واحدًا، بخلاف علم المُحْدَثين فإن معرفتهم بالشيء المفرد وعلمهم به غير علمهم ومعرفتهم بشيء آخر.

وهذا بناء منه على أن الله تعالى يعلم المعلومات كلها بعلمٍ واحد، وأن علمه بصدق رسوله ﷺ هو عين علمه بكذبِ مسيلمة، والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكثِّرة متغايرة بتكثُّر المعلومات وتغايرها، فلكلِّ معلومٍ علمٌ يخصه، ولإبطال قول أولئك وذِكْر الأدلة الراجحة[2] على صحة قول هؤلاء مكان هو أليق به، وعلى هذا فالفرق بين إضافة العلم إليه ـ سبحانه وتعالى ـ وعدم إضافة المعرفة لا ترجع إلى الإفراد والتركيب في مُتَعلَّق العلم، وإنما ترجع إلى نفس المعرفة ومعناها، فإنها في مجاري استعمالها إنما تُسْتَعمل فيما سبق تصوره خفاءٌ من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب، فإذا تصوره وحَصَل في الذهن قيل: عرفه[3]. أو وصف له صفته ولم يره، فإذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل: عرفه، ألا ترى أنك إذا غاب عنك وجه الرجل ثم رأيته بعد زمان فتبينتَ أنه هو، قلتَ: عرفته، وكذلك[4]: عرفتُ (ق/١١٢ب) اللفظةَ، وعرفتُ الديار، وعرفتُ المنزل، وعرفتُ الطريق.

---

(١) من (ق)، وفي «النتائج»: «متلازمة».

(٢) (ق): «الدالة».

(٣) هذه الجملة في (ق) بعد سطر، ومكانها هنا أنسب.

(٤) (ق): «قيل: عرفه، وقيل: ...».

وسر المسألة: أن المعرفة لتميز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه، فالمعرفة تمييز له وتعيين، ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] فإنهم كان عندهم من صفته قبل أن يروه ما طابق شخصه عند رؤيته، وجاء: «كما يعرفون أبناءهم» من باب ازدواج الكلام وتشبيه أحد اليقينين بالآخر، فتأمله، وقد بسطنا هذا في «كتاب التحفة المكية»، وذُكِر فيها من الأسرار (ظ/٨٦أ) والفوائد مالا يكاد يشتمل عليه مصنَّف.

وأما ما زعموا من قولهم: إن «علمت» قد يكون بمعنى «عرفتُ» واستشهادهم بنحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] وبقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فالذي دعاهم إلى ذلك: أنهم رأوا «علمت» قد تعدت إلى مفعول واحد، وهذا[(١)] هو حقيقة العرفان[(٢)] = فاستشهاد ظاهر، على أنه قد قال بعض الناس[(٣)]: إن تعدِّي فعل العلم في هذه الآيات وأمثالها إلى مفعول واحدٍ، لا يخرجها عن كونها علمًا على الحقيقة، فإنه لا تتعدى إلى مفعول واحد على نحو تعدِّي «عرفت»، ولكن على[(٤)] جهة الحذف والاختصار، فقوله: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ لا تنفي عنه معرفة أعيانهم وأسمائهم، وإنما تنفي عنه العلم بعدوانهم ونفاقهم، وما تقدَّم من الكلام يدلك على ذلك. وكذلك قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن

(١) (ق): «ومن هذا».
(٢) (ق): «الفرقان».
(٣) هو السُّهَيلي في «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٩) وسيأتي في النص «قال»، والمقصود هو السهيلي.
(٤) من قوله: «أنه قد قال...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ﴾ [الأنفال: ٦٠] فربما كانوا يعرفونهم ولا يعلمون أنهم أعداء لهم، فيتعلَّق العِلم بالصفة المضافة إلى الموصوف، لا بعينه وذاته. قال: هذا، وإنما مَثَل من يقول: إنّ «علمتُ» بمعنى «عرفت» من أجل أنها متعدية إلى مفعول واحد في اللفظ، كَمَثَل من يقول: إن «سألت» يتعدى إلى غير العقلاء بقولهم: «سألتُ الحائطَ وسألتُ الدار»، ويحتج بقوله: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] قال: وإنما هذا جهل بالمجاز والحذف، وكذلك ما تقدم.

وليس ما قاله هؤلاء بقوي، فإن الله ـ سبحانه ـ نفى عن رسوله معرفة أعيان أولئك المنافقين، هذا صريحُ اللفظ، وإنما جاء نفي معرفة نفاقهم من جهة اللزوم، فهو ﷺ كان يعلم وجود النفاق في أشخاصٍ معينين، وهو موجود في غيرهم ولا يعرف أعيانهم، وليس المراد أن أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده وقد انطووا على النفاق وهو لا يعلم ذلك فيهم، فإن اللفظ لم يدل على ذلك بوجه.

والظاهر بل المتعين أنه ﷺ لو عرف أشخاصَهم لعرفهم بسيماهم وفي لَحْن القول، (ق/١١٣أ) ولم يكن يخفى عليه نفاق من يُظهر له الإسلام ويُبطن عداوتَه وعداوةَ الله عز وجل، والذي يزيد هذا وضوحًا الآية الأخرى، فإن قوله تعالى: ﴿تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ﴾ [الأنفال: ٦٠] فيهم قولان:

أحدهما: أنهم الجن المظاهرون لأعدائهم من الإنس على محاربة الله ورسوله، وعلى هذا: فالآية نص في أن العلم فيها بمعنى المعرفة، ولا يمكن أن يقال[1]: إنهم كانوا عارفين بأشخاص أولئك

---

(١) «أن يقال» سقطت من (ظ ود).

جاهلين عداوتهم كما أمكن مثله في الإنس.

والقول الثاني: أنهم المنافقون، وعلى هذا فقوله: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ إنما ينبغي حمله على معرفة أشخاصِهم لا على معرفة نفاقِهم؛ لأنهم كانوا عالمين بنفاق كثير من المنافقين، يعلمون نفاقَهم ولا يشكون فيه، فلا يجوز أن ينفي عنهم علم ما هم عالمون به، وإنما ينفي عنهم معرفة أشخاص من هذا الضرب، فيكون كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] فتأمله[١].

ويزيده وضوحًا: أن هذه الأفعال لا يجوز فيها الاقتصار على أحد المفعولين، بخلاف باب «أعطى» و«كسا»؛ للعلة المذكورة هناك، وهي تعلُّق هذه الأفعال بالنسبة، فلابد من ذكر النسبتين، بخلاف باب «أعطى» فإنه لم يتعلق بنسبة، فيصح الاقتصار فيه على أحد مفعوليه، وهذا واضح كما تراه، والله أعلم.

وأما تنظيرهم بـ«سألتُ الحائطَ والدار» فيا بعدما بينهما! فإن هذا سؤال بلسان الحال وهو[٢] كثير في كلامهم جدًّا، على أنه لا يمتنع أن يكون سؤالاً بلسان المقال صريحًا، كما يقول الرجل للدار الخَرِبَة: «ليتَ شِعْري ما فعل أهلك»؟ و«ليت شعري ما صَيَّرك إلى هذه الحال»؟ وليس هذا (ظ/٨٦ب) سؤال استعلام، بل سؤال تعجُّب وتفجُّع وتحزُّن.

وأما قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فالقرية إن كانت هنا اسمًا للسكان كما هو المراد بها في أكثر القرآن والكلام؛ فلا مجازَ

---

(١) (ق): «فتدبره».

(٢) سقطت كلمتان من (ظ ود).

ولا حذفَ، وإن كان المراد بها المسكن؛ فعلى حَذْف المضاف، فأين التسوية والتنظير؟!.

تنبيه[1]: قولهم: «علمتُ» و«ظننتُ» يتعدَّى إلى مفعولين، ليس هنا مفعولان في الحقيقة، وإنما هو المبتدأ والخبر، وهو حديث إما معلوم وإما مظنون، فكان حق الاسم الأول أن يرتفعَ بالابتداء والثاني بالخبر، ويُلْغى الفعلُ؛ لأنه لا تأثير له في الاسم، إنما التأثير لـ«عرفت» الواقعة على الاسم المفرد تعيينًا وتمييزًا، ولكنهم أرادوا تشبُّث «علمت» بالجملة التي هي الحديث، كيلا يتوهَّم الانقطاع بين المبتدإ وبين ما قبله؛ لأن الابتداء عامل في الاسم وقاطع له مما قبله، وهم إنما يريدون إعلام المخاطب بأن هذا الحديثَ معلوم، فكان إعمال «علمت» فيه (ق/١١٣ب) ونصبُه له إظهارًا لتشبُّثِها، ولم يكن عملها في أحدِ الاسمين أولى من الآخر، فعملت فيهما معًا[2].

وكذلك «ظننت»؛ لأنه لا يتحدث بحديث حتى يكون عند المتكلم إما مظنونًا وإما معلومًا، فإن كان مشكوكًا فيه أو مجهولاً عنده، لم يسعه التحدث به[3]، فمن ثَمَّ لم يُعْمِلوا «شككت» ولا «جَهِلت» فيما عملت فيه «ظننت»؛ لأن الشكَّ تردد بين أمرين من غير اعتماد على أحدهما، بخلاف الظن فإنك معتمدٌ على أحد الأمرين، وأما العلم؛ فأنت فيه قاطع بأحدهما، ومن ثَمَّ تعدى الشك بحرف «في» لأنه مستعار من «شككتُ الحائطَ بالمسمار»، وشكُّ الحائط إيلاجٌ فيه من غير ميل إلى أحد الجانبين، كما أن الشكَّ في الحديث تردد فيه من

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٩)، وفي (د): «تتمة».

(٢) (ظ ود): «جميعًا».

(٣) «النتائج»: «لم يَسُغ له الحديث».

غير ترجيح لأحد الجانبين.

ونظير إعمالهم «علمت» وأخواتها في المبتدإ والخبر اللذين هما بمعنى الحديث، إعمالهم «كان» وأخواتها في الجملة، وإنما «كان» أصلها أن ترفع فاعلاً واحدًا، نحو: «كان الأمر»، أي: حدثَ، فلما خلعوا منها معنى الحَدَث ولم يبق فيها إلا معنى الزمان، ثم أرادوا أن يخبروا بها عن الحديث الذي هو «زيد قائم»، أي: زمان هذا الحديث ماضٍ أو مستقبل، أعملوها في الجملة ليظهر تشبُّثها بها، ولئلا يتوهم انقطاعها عنها؛ لأن الجملة قائمة بنفسها، و«كان» كلمة يُوْقَف عليها أو تكون خبرًا عما قبلها، فكان عملها في الجملة دليلاً على تشبُّثِها بها، وأنها خبر عن هذا الحديث، ولم تكن لتنصب الاسمين؛ لأن أصلها أن ترفع ما بعدها، ولم تكن لترفعهما معًا فلا يظهر عملها، فلذلك رفعَتْ أحدهما ونصبْتَ الآخر.

نعم، ومنهم من يقول: «كان زيد قائم»، فيجعل الحديث هو الفاعل بـ«كان» فيكون معمولها معنويًّا لا لفظيًّا، كأنك قلتَ: «كان هذا الحديث»، و[إن] أضمرت الشأنَ والحديث، ودلَّت عليه قرينةُ الحال فالمسألة على حالها؛ لأن الجملة حينئذٍ بدل من ذلك المضمر؛ لأنها في معنى الحديث، وذلك الحديث هو الأمر المضمر، فهذا بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة.

ونظير هذا المعمول المعنوي الذي هو الحديث، معمول «علمتُ وظننتُ» إذا أُلْغِيَت، نحو: «زيد ظننت قائم»، كأنك قلت: «ظننت هذا الحديث»، فلم تُعْمِلها لفظًا إنما أعملتها معنًى.

ومن هذا الباب إعمالهم «إنَّ» وأخواتها، وإنما دخلت لمعانٍ في

الجملة والحديث، ألا ترى أنها كلماتٌ يصحُّ[1] الوقف عليهنّ؛ لأن حروفهنّ ثلاثة فصاعدًا، كما قال[2]:

* .... فقلت: إنه *

وقال آخر[3]:

* ليتَ شِعْري وأينَ مِنِّيَ لَيْتُ *

وقال حَبِيب[4]:

* عَسَى وطنٌ يَدْنو بِهِم ولَعَلَّما *

وإذا (ظ/٨٧أ) كان (ق/١١٤أ) هذا حكمَها فلو رُفع ما بعدها بالابتداء على الأصل، لم يظهر تشبُّثها بالحديث الذي دخلت لمعنًى فيه، فكان إعمالها في الاسم المبتدإ إظهارًا لتشبُّثها بالجملة كيلا يُتَوَهَّم انقطاعها عنها، وكان عملها نصبًا؛ لأن المعاني التي تضمنتها لو لفظ بها لنصبت، نحو: «أؤكد» و«أترجَّى» و«أتمنَّى»، وليست هذه المعاني مضافةً إلى الاسم المخبر عنه؛ ولكن الحديثَ هو المؤكَّد والمُتَمَنَّى والمُتَرَجَّىٰ، فكان عملها نصبًا بها، وبقي الاسم الآخر

---

(١) (ظ ود): «أنها كلمة إن يصح...»!.

(٢) من شواهد «الكتاب»: (١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥) والبيت:
ويقلـنَ: شَيْبٌ قد عـلا كَ وقد كبرتَ. فقلتُ: إنَّه

(٣) البيت لأبي زبيد الطائي، «ديوانه»: (ص/ ٢٤)، وهو من شواهد «الكتاب»: (٢/ ٣٢)، وانظر: «الخزانة»: (٧/ ٣١٩)، وعجزه:
* إن ليتًا وإن لوًّا عناءُ *

(٤) حبيب بن أوس الطائي، «ديوانه»: (٢/ ١٢١)، وعجزه:
* وإن تعتب الأيامُ فيهم فربَّما *

مرفوعًا[1] لم يعمل فيه، حيث لم تكن أفعالاً، كـ«علمت وظننت» فتعمل[2] في الجملة كلها.

وأيضًا أرادوا إظهار تشبُّثها بالجملة فاكتفوا بتأثيرها في الاسم الأول، يدلك على أنها لم تعمل في الاسم الثاني أنه لا يليها؛ لأنه لا يلي العامل ما عمل فيه غيره، فلو عملت فيه لوليها، كما يلي «كان» خبرها، ويلي الفعل مفعوله.

نعم، ومن العرب من أعملها في الاسمين جميعًا، وهو قَوِيٌّ في القياس؛ لأنها دخلت لمعانٍ في الجملة فليس أحدُ الاسمين أولى بأن تعمل فيه من الآخر، قال[3]:

إِنَّ العَجُوزَ خبَّةً جَرُوزًا تأكلُ كُلَّ ليلةٍ قَفِيْزا

وقال[4]:

كأنّ أُذْنيه إذا تَشَوَّفا قادمةً أو قَلَمًا مُحَرَّفا

وليس هذا من باب حَذْف فعل التشبيه كما قال بعضهم، فإن هذا لغة قائمة بنفسها.

واعلم أن معاني هذه الحروف لا تعمل في حال ولا ظرف، ولا يتعلق بها مجرور؛ لأنها معانٍ في نفس المتكلم، كالاستفهام والنفي

---

(١) (ق): «نصبًا»!.

(٢) (ق): «فتقول».

(٣) الرجز في «نوادر أبي زيد»: (ص/١٧٢)، وقائله مجهول، وهو من شواهد «الهمع»، انظر «الدرر اللوامع»: (٢/ ١٦٧).

(٤) هو: محمد بن ذؤيب العماني الراجز، وقيل: لأبي نخيلة، وهو من شواهد «المغني» و«الأشموني»، انظر: «الخزانة»: (١٠/ ٢٣٧).

وسائر المعاني التي جعلت الحروف أمارات لها، وليس لها وجود في اللفظ. فإذا قلت: هل زيدٌ قائم؟ فمعناه: أستفهِمُ عن هذا الحديث، وكذلك «لا» معناها: أنْفِي، وكذلك «ليس»، وكذلك لما أرادوا إظهار تشبُّثها بالجملة لم ينصبوا بها الاسم الأول كما نصبوا بإن، حيث لم يكن معناها يقتضي نصبًا إذا لفظ به، كما يقتضي معنى «إنّ» و«لعل» إذا لُفِظ به.

وأما «كأَنَّ» للتشبيه، فمفارِقَةٌ لأخواتها من جهة أنها تدل على التشبيه، وهو معنى في نفس المتكلم واقعٌ على الاسم الذي بعدها، فكأنك تخبر عن الاسم أنه مُشْبِه غيره، فصار معنى التشبيه مسندًا إلى الاسم بعدها، كما أن معاني الأفعال مسندة إلى الأسماء بعدها، فمن ثَمَّ عَمِلت في الحال والظرف، تقول: «كأن زيدًا يوم الجمعة أمير»، فيعمل التشبيه في الظرف. ومن ذلك قوله(١):

كأَنَّه خارجًا مِن جَنْب صَفْحَتِهِ   سَفُّودُ شَرْبٍ نَسُوه عند مُفْتَأَدِ

ومن ثَمَّ وقعت في موضع الحال والنعت كما تقع الأفعال المخبر بها عن الأسماء، تقول: «مررت برجل كأنه أسد»، و«جاءني رجل كأنه أمير». وليس ذلك في أخواتها، لا تكون في موضع نعت ولا في موضع حال، بل لها صدر الكلام كما لحروفِ الشرط (ق/١١٤ب) والاستفهام؛ لأنها داخلة لمعان في الجمل فانقطعت مما قبلها، وإنما كانت «كأن» مخالفةً لأخواتها من وجه وموافقة من وجه، من حيث كانت مركبة من «كاف» التشبيه، و«أن» التي للتوكيد، فكان أصلها: «إن زيدًا الأسد»، أي: مثل الأسد، ثم أرادوا أن يبينوا أَنه ليس هو

---

(١) البيت للنابغة، «ديوانه»: (ص/١١).

بعينه فأدخلوا الكاف على الحديث المؤكَّد بأن، لتؤذِنَ أن الحديثَ مشبه به. وحُكْم «إن» إذا أدخل عليها عاملٌ أن تفتح الهمزة منها، فصار اللفظ بها: «كأنَّ زيدًا الأسد».

فلِمَا في الكلمة من التشبيه المخبر به عن «زيد»، صار «زيد» بمنزلة مَن أُخْبِر عنه بالفعل، فوقع موقع النعت والحال، وعمل ذلك المعنى وتعلقت به المجرورات، ومن حيث كان في الكلمة معنى «إن» دَخَلت في هذا الباب (ظ/٨٧ب) ووقع في خبرها الفعل نحو قولك: «كأن زيدًا يقوم»، والجملة نحو: «كأن زيدًا أبوه أمير»، و[لو] لم يكن إلا مجرد التشبيه لم يَجُز هذا؛ لأن الاسم لا يُشَبَّه بفعل ولا بجملة، ولكنه حديث مؤكَّد بـ«إن» و«الكاف» تدل على أن خبرًا أشبه من خبر، وذلك الخبر المُشَبَّه هو الذي [دلَّ][1] عليه زيد، فكأنَّ المعنى: «زيد قائم وكأنه قاعد»، و«زيدٌ أبوه وَضِيع وكأنَّ أباه أمير»، فشبَّهْت حديثاً بحديث. والذي يؤكِّد الحديث: «إن» والذي يدل على التشبيه: «الكاف»، فلم يكن بُدٌّ من اجتماعهما.

فصل[2]

وكلُّ هذه الحروف تمنع ما قبلها أن يعمل فيما بعدها لفظًا أو معنى. أما اللفظ؛ فلأنه لا يجتمع عاملان في اسم واحد، وهذه الحروف عوامل. وأما المعنى؛ فلا تقول: «سرني زيد قائم»، أي: سرَّني هذا الحديث، ولا: «كرهت زيدٌ قائم»، أي: كرهت هذا

---

(١) ما بين المعكوفات من «النتائج».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٤٥).

الحديث، كما يكون ذلك في «كان» و«ليس»؛ لأنهما ليستا بفعلٍ مَحْض، فجاز أن تقول: «كان زيد قائم»، أي: كان هذا الحديث. ولم يجز في «سرني» ولا «بلغني»، فإن أدخلتَ «ليت» أو «لعل» أو «إن» المكسورة لم يجز أيضًا؛ لأن هذه المعاني ينبغي أن يكون لها صدر الكلام فلا يقع بعدها[(١)] فعل مُعْمَل[(٢)] ولا مُلْغى، فإن جئت بـ«أن» المفتوحة قلت: «بلغني أن زيدًا منطلق»، فأعملْتَ الفعل في معمول معنويٍّ وهو الحديث؛ لأن الجملةَ الملفوظ بها حديث في المعنى، وإنما جاز هذا لامتناع الفعل أن يعمل فيما عملت فيه «إنَّ» ولابد له من معمول، فتسلط على المعمول المعنوي وهو الحديث، حيث لم يمكن أن يعمل في اللفظي الذي عملت فيه «أن»، وكذلك: «كرهت أن زيدًا منطلق»، المفعول هو الحديث، وهو معنًى لا لفظ.

فإن قيل: ولم لا جعلوا لـ«أنَّ» المفتوحة[(٣)] صَدْر الكلام كما جعلوا لـ«ليت» و«لعل» (ق/١١٥أ) ولجميع الحروف الداخلة على الجمل؟.

قيل: ليس في «أن» معنى زائد على الجملة أكثر من التوكيد، وتوكيد الشيء بمثابة تَكْراره لا بمثابة معنًى زائدٍ فيه، فصحَّ أن يكون الحديث المؤكَّد بها معمولاً لما قبلها، حيث مَنَعَتْ هي من عمل ما قبلها في اللفظ الذي بعدها، فتسلَّط العامل الذي قبلها على الحديث، ولم يكن له مانع [في][(٤)] صدر الكلام يقطعه عنه، كما

---

(١) في بعض نسخ النتائج: «قبلها».
(٢) في الأصول: «يعمل»، والمثبت من «النتائج».
(٣) (ق): «المكسورة» وهو خطأ.
(٤) من «المنيرية»، وسقط من (د): «له مانع من».

كان ذلك في غيرها.

فإن كسرْتَ همزتَها كان الكسر فيها إشعارًا بتجريد المعنى الذي هو التوكيد عن توطئة الجملة للعمل في معناها، فليس بين المكسورة والمفتوحة فرق في المعنى، إلا أنهم إذا أرادوا توطئة الجملة[١] لأَنْ يعمل الفعل الذي قبلها في معناها، وإن يُصَيِّروها في معنى الحديث، فتحوا الهمزة، وإذا أرادوا قطع الجملة مما قبلها وأن يعتمدوا على التوكيد اعتمادهم على الترجِّي والتمنِّي كسروا الهمزة ليؤذنوا بالابتداء والانقطاع مما قبل، وأنهم قد جعلوا التوكيد صدر الكلام؛ لأنه معنى كسائر المعاني، وإن لم يكن في الفائدة مثل غيره. وكان الكَسْر بهذا الموطن أولى لأنه أثقل من الفتح، والثِّقَل أولى أن يُعْتَمد عليه ويُصَدَّر الكلام به، والفتح أولى بما جاء بعد كلامٍ لخفته، وأن المتكلم ليس في عنفوان نشاطه وجَمامه[٢]، مع أنَّ المفتوحة قد تلي[٣] الضم والكسر، كقولك: «لأنك، وبأنك، وعلمتُ أنك»، فلو كُسِرت لَتَوالَى الثِّقَل.

فإن قيل: فما المانع أن تكون هي وما بعدها في موضع المبتدإ، كما كانت في موضع الفاعل والمفعول والمجرور؟ أليس (ظ/٨٨أ) قد صُيِّرت الجملةُ في معنى[٤] الحديث، فهلاَّ تقول: «إنك منطلق مُعْجِب لي؟»، وما الفرق بينها وبين «أن» التي هي وما بعدها في تأويل الاسم، نحو: «أن تقوم خير من أن تجلس»، فلم تكون تلك

---

(١) من قوله: «للعمل في. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٢) «طه وجمامه» سقطت من (ق).
(٣) بالأصول: «تليها»، والتصحيح من محقق النتائج.
(٤) (ق): «موضع».

في موضع المبتدإ، ولا تكون هذه كذلك؟.

قيل: إن المبتدأ يعملُ فيه عامل معنوي، والعاملِ المعنوي لولا أثره في المعمول اللفظي لما عُقِل، وهذه الجملة المؤكَّدة بـ«أن» إنما يصح أن تكون معمولاً لعامل لفظي؛ لأن العامل معنى والمعمول فيه أيضًا[١]، فهذا لا يفهمه المخاطب ولا يصل إلى علمه إلا بوحي، فامتنع أن تكون هذه الجملة المؤكدة في موضع المبتدإ؛ لأنه لا ظهور للعامل ولا للمعمول، ومن ثَمَّ لم تدخل عليها عوامل الابتداء من «كان» وأخواتها، و«إن» وأخواتها؛ لأنها قد استغنت بظهور عملها في الجملة عن حرف يُصَيِّر الجملة في معنى الحديث[٢] المعمول فيه، فلا تقول: «كان أنك منطلق»، لا حاجة إلى «أن» مع عمل هذه الحروف في الجملة.

وجواب آخر، وهو أنهم لو جَعَلوها في موضع المبتدإ لم يسبق إلى الذهن (ق/١١٥ب) إلا الاعتماد على مُجَرَّد التوكيد دون توطئة الجملة للإخبار عنها، فكانت تُكْسَر همزتها. وقد تقدَّم أنَّ الكسرَ إشعارٌ بالانقطاع عما قبل، واعتماد على المعنى الذي هو التوكيد، فلم يُتَصور فتحُها في الابتداء إلا بتقديم عاملٍ لفظي يدل على المراد بفتحها؛ لأن العاملِ اللفظي يطلبُ معمولَه، فإن وجدَه لفظًا غير ممنوعٍ منه، وإلا تسلَّط على المعنى، والابتداء بخلاف هذا.

فإن قيل: فلم قالوا: «علمت أن زيدًا منطلق» و«ظننت أنه

(١) بالأصول و«النتائج»: «لأن المعمول...»، وأصلحه محققه كما أثبتنا.
(٢) (ق): «الحرف».

ذاهب»، هلاَّ اكتفَوا بعمل هذه الأفعال في الأسماء عن تصيير الجملة في معنى الحديث، كما اكتفوا في باب «كان» و«إنَّ»، فقالوا: «كان زيد قائمًا»، ولم يقولوا: «كان إن زيدًا قائمًا»؟.

قيل: الفرق بينهما أن هذه أفعال تدلُّ على الحَدَث والزمان، وليست بمنزلة «كان» و«ليس»[1]، ولا بمنزلة «إن» و«ليت»، فجرت مجرى «كرهت» و«أحببت»، فلذلك قالوا: علمت أنك مُنْطلق، كما قالوا: أحببت أنك مُنْطلق، إلا أنها تخالف كرهت وسائر الأفعال؛ لأنها لا تطلب إلا الحديث خاصة ولا تتعلق إلا به، فمن ثَمَّ قالوا: «علمت زيدًا منطلقًا» و«زيد علمتُ منطلق»، ولم يقولوا: «كرهت زيدًا أخاك»؛ لأنه لا متعلّق لكرهت وسائر الأفعال بالحديث، إنما مُتَعلَّقها الأسماء، إلا أن تمنعها «أنَّ»[2] من العمل في الأسماء، فتصير متعلقةً بالحديث، فافهمه.

فصل[3]

فإن قيل: فما العامل في هذا الحديث المؤكَّد بـ«أنَّ» من قولك: «لو أنك ذاهب فعلت»، لاسيما و«لو» لا يقع بعدها إلا الفعل، ولا فِعْلَ هٰهنا؟ فما[4] موضع «أنَّ» وما بعدها؟.

فالجواب: أنَّ «أنَّ» في معنى التأكيد، وهو تحقيق وتثبيت، فذلك المعنى الذي هو التحقيق اكتفت به «لو»، حتى كأنه فِعْل

---

(١) ليست في (ق).
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/٣٤٨).
(٤) (ق): «في».

وَلِيَها، ثم عمل ذلك المعنى في الحديث، كأنك قلت: «لو ثبتَ أنك منطلق»، فصارت «أنَّ» كأنها من جهة اللفظ عاملة في الاسم الذي هو لفظ[١]، ومن جهة المعنى عاملة في المعنى الذي هو الحديث.

فإن قيل: ألم يتقدَّم أنه لا يعمل عامل معنوي في معمول معنوي؟.

قيل: هذا في الابتداء حيث لا لفظ يسدُّ مسدَّ العامل اللفظي، فأما هـٰهنا فـ«لو» لشدة مقارنتها للفعل وطلبها له، تقوم مقامَ اللفظ بالعامل الذي هو التحقيق والتثبيت الذي دلت عليه «أنَّ» بمعناها، ومن ثَمَّ عَمِلَ حرفُ النفي المركب مع «لو» (ظ/٨٨ب) من قولك: «لولا زيد»، عَمل الفعل[٢]، فصارَ زيد فاعلاً بذلك المعنى، حتى كأنك قلت: «لو عُدِم زيد وفُقِد وغاب لكان كذا وكذا». ولولا مقارنة «لو» لهذا الحرف لما جاز[٣] هذا؛ لأن الحروف لا تعمل معانيها في الأسماء أصلاً. فالعامل (ق/١١٦أ) في هذا الاسم الذي بعد «لولا» كالعامل في هذا الاسم الذي هو الحديث من قولك: «لو أنك ذاهبٌ لفعلت كذا».

وأما اختصاص «لا» بالتركيب معها في باب: «لولا زيد لزرتك»[٤]، فلأن «لا» قد تكون منفردة تغني عن الفعل، إذا قيل لك: هل قام زيد؟ فتقول: لا، فقد أخبرت عنه بالقعود. وإذا قيل لك: هل قعد؟ قلت: لا، فكأنك مخبر بالقيام، وليس شيءٌ من حروف النفي يُكْتفى به في الجواب حتى يكونَ بمنزلة الإخبار إلا هذا الحرف، فمن ثَمَّ

(١) «في الاسم الذي هو لفظ» سقطت من (ق).
(٢) «الأصول»: المصدر، والمثبت من «النتائج».
(٣) (ق): «كان».
(٤) «لزرتك» سقطت من (ق).

صَلُح الاعتماد عليه في هذا الباب، وساغَ تركيبه مع حرفٍ لا يطلب إلا الفعل، فصارت الكلمةُ بأسرها بمنزلة حرف وفعل، وصار «زيدٌ» بعدها بمنزلة الفاعل. ولذلك قال سيبويه: «إنه مبني على «لولا»، وهذا هو الحق؛ لا ما يَهْذُون به من أنه مبتدأ وخبره محذوف لا يظهر، وخامِلٌ لا يُذْكر. هذا الفصل كله كلام السُّهيلي[1] إلى آخره.

فائدة[2]

قول سيبويه[3]: «لا يجوز الاقتصار على المفعول الأول من باب: «أعْلَمت» ». تأوله أصحابه بمعنى لا يحسن[4] الاقتصار عليه، قالوا: لأنه هو الفاعل في المعنى، فإنه هو الذي علم ما أعلمته به من كون زيد قائمًا. قالوا: والفاعل يجوز الاقتصار عليه لتمام الكلام به، فهكذا ما في معناه، بخلاف المفعول الأول من باب «علمت»، فإنه ليس فاعلاً لفظًا ولا معنى، هذا تقرير قولِهم. وقولُ إمامِ النحويين هو الصواب[5]، ولا حاجة إلى تأويله هذا التأويل البارد.

وممن أنكر هذا التأويل السهيلي، وقال: «عندي أن كلام سيبويه محمول على الظاهر؛ لأنك لا تريد بقولك: «أعلمت زيدًا»، أي: جعلته عالمًا على الإطلاق، هذا محال، إنما تريد: أعلمته بهذا الحديث، فلابد إذًا من ذكر الحديث الذي أعلمتَه به.

فإن قيل: فهل يجوز: أظْنَنْتُ زيدًا عَمْرًا قائمًا؟.

---

(١) في «النتائج» كما تقدم.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٠).

(٣) في «الكتاب»: (١/ ١٩).

(٤) (ق): «لا يجوز» وهو خطأ.

(٥) «الصواب» سقطت من (ق).

قيل: الصحيح امتناعه؛ لأن الظن إن[1] كان بعد علمٍ ضروري فمحال أن ينقلب ظنًّا، وإن كان بعد علمٍ نظري لم يرجع العالم إلى الظن إلا بعد النسيان والذُّهول عن ركن من أركان النظر[2]، وهذا ليس من فعلكَ أنت به، فلا تقول: «أَظْنَنْتُه بعد أن كان عالمًا». وإن كان قبل الظن شاكًّا أو جاهلاً أو غافلاً لم يُتَصور أيضًا أن تقول: «أَظْنَنْته»؛ لأن الظن لا يكون[3] عن دليل يوقفه عليه، أو خبر صادق يخبره به، كما يكون العلم؛ لأن الدليل لا يقتضي ظنًّا، ولا يقتضي أيضًا شبهةً كما بَيَّنه الأصوليون، فثبتَ أن الظن لا تفعله أنت به، ولا تفعل شيئًا من أسبابه، فلم يجز: «أَظْنَنْته»، أي: جعلته ظانًّا، وكذلك يمتنع (ق/١١٦ب): «أشْكَكْته»، أي: جعلته شاكًّا، ولكنهم يقولون: شَكَّكْتُه، إذا حدَّثتَه بحديثٍ يصرفه عن حال الظن إلى حال الشك».

هذا كلام السُّهيلي، وليس الأمر كما قال! ولا فرقَ بين «أَعْلَمته وأَظْنَنْته» إلا من جهة السماع.

وأما الجواب عما ذكره، فيقال: ما المانع أن يكون «أَظْنَنْته» أي: جعلته ظانًّا بعد أن كان جاهلاً أو شاكًّا بما ذكرتُه له من الأمارات والأدلة الظنية. وقولك: «إن الظنَّ لا يكون عن دليل يوقفه عليه أو خبر صادقٍ يخبره (ظ/٨٩أ) به»، دعوى مجرَّدة بل ظاهرة البطلان، فإن الظن هو الرُّجْحان، فإذا ذكرت له أمارة ظاهرة لا توجب اليقين أفادته الرُّجْحان وهو الظن، وهذا كما إذا أخبرك من يُثير خبرُه لك ظنًّا راجحًا ولا ينتهي إلى قَطْع، كالشاهد وغيره، فدعوى أن الظن لا

---

(١) (ق): «إنما».

(٢) (ق): «الظن».

(٣) (ظ ود): «لا يكون إلاَّ».

يكون عن دليل دعوى باطلة، وإن أردت أنه لا يكون عن دليل قاطع لم يفدك شيئًا، فإنه يكون عن أمارة تحصِّل له الظن، ولا يلزم من كون الدليل لا يقتضي الظنَّ ألاَّ تقتضيه الأمارة.

وقوله: «فثبت أن الظنَّ لا تفعله أنتَ ولا تفعلُ شيئًا من أسبابه».

يقال: وكذلك العلم لم تفعله أنت به ولا شيئًا من أسبابه، إن أردتَ أنك لم تُحْدِثْه فيه، وإن أردت: أنك لم تتسبب إلى حصوله فيه فباطل، فإن ذكر الأمارات والأدلة الظنية سبب إلى حصول الظن له، وهذا أظهر من أن يُحْتاج إلى تقريره، ويدل عليه قولهم: «شَكَّكْتُه»، فإن معناه: أحدثت له شَكًّا بما ذكرته له من الأمور التي تستلزم شَكَّه.

فائدة(1)

كلُّ فعل يقتضي مفعولاً ويطلبه(2) ولا يصل إليه بنفسه، توصَّلوا إليه بأداة وهي حرف الجر، ثم إنهم قد يحذفون الحرفَ، لتضمُّن الفعل معنى فِعْلٍ متعد بنفسه كما تقدم.

لكنّ هـٰهنا دقيقة ينبغي التفطُّن لها، وهي: أنه قد يتعدَّى الفعل بنفسه إلى مفعول وإلى آخر بحرف الجر ثم يحذف المفعول الذي وصل إليه بنفسه لعلم السامع به، ويبقى الذي وصل إليه بحرف الجر(3)، كما قالوا: «نصحت لزيد»، و«كِلْت له»، و«وزنت له»، و«شكرت له»، المفعول في هذا كله محذوف والفعل واصل إلى

(1) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٢).
(2) سقطت من (ق).
(3) من قوله: «ثم يحذف. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

الآخر بحرف الجر، ولا يسمع قولهم: «أربعة أفعال تتعدى بنفسها تارة وبحرف الجر أخرى»، ويذكرون هذه، فإنه كلامٌ مجرَّد عن تحقيق، بل المفعول في الحقيقة محذوف، فإن قولك: «نصحت»، مأخوذ من: «نصح الخياط الثوب» إذا أصلَحَه وضمَّ بعضَه إلى بعض، ثم استعير في الرأي، فقالوا: «نصحت له»، أي: نصحت له رأيه، أي: أخلصته له وأصلحته.

والتوبةُ النَّصُوح إنما هي من هذا، فإن الذنب يمزق الدين، فالتوبة النصوح بمنزلة نَصْح الخياط (ق/١١٧أ) الثوبَ، إذا أصلحه وضمَّ أجزاءَه، ويقولون: «نصحتُ زيدًا» فيسقطون الحرف؛ لأن النصيحة إرشاد، فكأنك قلت: «أرشدته»، وكذلك: «شكرت»، إنما هو تفخيم للفعل وتعظيم له، من «شَكِرَ بطنُه» إذا امتلأ، فالأصل: «شكرتُ لزيدٍ إحسانَه وفعلَه»، ثم تَحْذف المفعول فتقول: «شكرتُ لزيد»، ثم تحذف الحرف؛ لأن شكرت متضمنة لحَمدت أو مَدَحت.

وأما: «كِلْتُ لزيد، ووزَنْتُ له»، فمفعولهما غير زيد؛ لأن مطلوبهما ما يُكال أو يُوْزَن، فالأصل دخول اللام، ثم قد يُحذَف لزيادة فائدة، لأن كيل الطعام ووزنه يتضمن معنى المبايعة والمعاوضة إلا مع حرف اللام؛ فإن قلت: «كِلْت لزيد»، أخبرت بكيل الطعام خاصة، وإذا قلت: «كِلْت زيدًا»، فقد أخبرت بمعاملته ومبايعته مع الكيل، كأنك قلت: «بايعته بالكيل والوزن». قال تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ﴾ [المطففين: ٣] أي: بايعوهم كيلاً ووزنًا.

وأما قوله: ﴿اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ﴾ [المطففين: ٢] فإنما دخلت «على» لتؤذِن أنَّ الكيل على البائع للمشتري، ودخلت «التاء» في «اكتالوا»،

لأن افتعل[١] في هذا الباب كله للأخذ؛ لأنها زيادة على الحروف الأصلية تؤذِن بمعنًى زائد على معنى الكلمة، لأن الآخذ للشيء كالمبتاع والمكتال والمشتري (ظ/٨٩ب) ونحو ذلك، يدخل فعله من التناول والاحتراز إلى نفسه، والاحتمال إلى رحله مالا يدخل فعلي المُعْطي والبائع، ولهذا قال سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [يعني: من الحسنات][٢] ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني: من السيئات، لأن الذنوب يُوْصَل إليها بواسطة الشهوة والشيطان والهوى، والحسنة تنال بهبة من الله من غير واسطة شهوة ولا إغواء عدوٍّ، فهذا الفرق بينهما على[٣] ما قاله السُّهيلي[٤]؟.

وفيه فرقٌ أحسن من هذا، وهو: أن الاكتساب يستدعي[٥] التعمُّل والمحاولة والمعاناة، فلم يجعل على العبد إلا ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمُّله. وأما الكسب؛ فيحصل بأدنى ملابسة حتى بِالهَمِّ بالحسنة ونحو ذلك، فخصَّ الشرَّ بالاكتساب والخيرَ بأعم منه، ففي هذا مطابقة للحديث الصحيح «**إذا هَمَّ عَبْدي بِحَسَنةٍ فاكْتُبُوها وإنْ هَمَّ بِسَيئةٍ فلا تَكْتُبوها**»[٦]، وأما حديث الواسطة[٧] وعدمها فضعيف؛ لأن الخير أيضًا بواسطة الرسول والملك والإلهام والتوفيق،

---

(١) «النتائج»: «الفعل».
(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج».
(٣) (ق): «هذا».
(٤) في «النتائج»: (ص/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣).
(٥) (ق): «يقتضي».
(٦) أخرجه البخاري رقم (٧٥٠١) ومسلم رقم (١٢٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٧) يعني ما تقدم من كلام السهيلي من اكتساب السيئات بواسطة الشهوة والشيطان.

فهذا في مقابلة وسائط الشر، فالفرق ما ذكرناه، والله أعلم.

فصل[1]

وأما «سَمِع الله لمن حمده» فقال السّهيلي: مفعول «سَمِع» محذوف؛ لأن السمع متعلِّق بالأقوال والأصوات (ق/١١٧ب) دون غيرها، فاللام على بابها، إلا أنها تُؤْذِن بمعنى زائد وهو الاستجابة المقارنة للسمع، فاجتمع في الكلمة الإيجاز والدلالة على المعنى الزائد وهي الاستجابة لمن حمده، وهذا مثل قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل: ٧٢] ليست «اللام» لام المفعول كما زعموا، ولا هي زائدة، ولكن «رَدِف» فعل متعدٍّ ومعموله[2] غير هذا الاسم، كما كان مفعول «سمع» غير المجرور، ومعنى «رَدِف» تَبِع وجاءَ على الأثر، فلو حَمَلْته على الاسم المجرور، لكان المعنى غير صحيح إذا تأملته، ولكن المعنى: رَدِف لكم استعجالكم وقولكم؛ لأنهم قالوا: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ﴾ [النمل: ٧١] ثم حُذِف المفعول الذي هو القول والاستعجال اتكالاً على فَهْم السامع، ودلت «اللام» على الحذف لمنعها الاسم الذي دخلت عليه أن يكون مفعولاً، وآذنت أيضًا بفائدة أخرى وهي معنى: عَجِل لكم، فهي متعلقة بهذا المعنى، فصار معنى الكلام: قُل: عسى أن يكون عَجِل لكم بعض الذي تستعجلون، فرَدِف قولكم واستعجالكم، فدلَّت «رَدِف» على أنهم قالوا واستعجلوا، ودلت «اللام» على المعنى الآخر، فانتظم الكلام أحسن نظام، واجتمع الإيجاز مع[3] التمام.

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٣).

(٢) «النتائج»: «مفعولها».

(٣) (ظ): «معنى».

قلت: فِعْل السمع يُرَاد به أربعة معان: **أحدها**: سَمْع إدراك ومتعلَّقه الأصوات. **الثاني**: سمع فَهْم وعَقْل ومتعلَّقه المعاني. **الثالث**: سمع إجابة وإعطاء ما سئل. **الرابع**: سَمْع قبول وانقياد[1].

فمن الأول: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] و ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟﴾ [آل عمران: ١٨١]، ومن الثاني قوله: ﴿لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤] ليس المراد به سَمْع مجرَّد الكلام[2]، بل سَمْع الفهم والعقل، ومنه: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ومن الثالث: «سمع الله لمن حمده»، وفي الدعاء المأثور: «**اللهم اسمع**»[3]، أي: أجب وأعط ما سألتك، ومن الرابع قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة: ٤٢] أي: قائلون له منقادون غير منكرين له. ومنه على أصح القولين: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] أي: قابلون ومنقادون، وقيل: عيون وجواسيس، وليس بشيءٍ، فإن العيون والجواسيس إنما تكون بين الفئتين غير المختلطتين، فيحتاج إلى الجواسيس والعيون، وهذه الآية إنما هي في حَقِّ المنافقين (ظ/٩٠أ)، وهم كانوا مختلطين بالصحابة بينهم، فلم يكونوا محتاجين إلى عيونٍ وجواسيس. وإذا عُرِفَ هذا فسمع الإدراك يتعدَّى بنفسه، وسمع القَبول يتعدَّى باللام تارة وبمن أخرى، وهذا

---

(١) (ظ ود): «وإيثار».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) لعل المراد ما أخرجه أبو داود رقم (١٥٠٨)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (١٠١)، وأحمد في «المسند»: (٣٦٩/٤) في حديث طويل وفيه: «. . . ذا الجلال والإكرام اسْمَع واسْتَجب. . .» من حديث زيد بن أرقم ـ رضي الله عنه ـ وفي سنده داود الطُّفَاوي مُتكلَّم فيه.

بحسب المعنى؛ فإذا كان السِّياق يقتضي القبول عُدِّي بـ«من»، وإذا كان (ق/١١٨أ) يقتضي الانقياد عُدِّي باللام، وأما سَمْع الإجابة فيُعَدَّى باللام، نحو: سمع الله لمن حمده، لتضمُّنه معنى استجابَ له، ولا حَذْف هناك وإنما هو مضمن، وأما سَمْع الفهم فيتعدَّى بنفسه؛ لأن مضمونَه يتعدَّى بنفسه.

فصل[١]

ومما يتعلق بهذا قولهم: «قرأتُ الكتابَ واللوح» ونحوهما مما يتعدَّى بنفسه، وأما: «قرأتُ بأم القرآن» و«قرأت بسورة كذا»، كقوله [ﷺ]: «**لا صلاةَ لمنْ لَم يَقْرأ بفاتحةِ الكتابِ**»[٢]، ففيه نُكتة بديعة قلَّ من يتفطَّنُ لها، وهي: أن الفعل إذا عُدِّي بنفسه فقلت: قرأتُ سورةَ كذا، اقتضى اقتصاركَ عليها لتخصيصها بالذِّكر، وأما إذا عُدِّيَ بـ«الباء»، فمعناه: لا صلاة لمن لم يأت بهذه السورة في قراءته أو في صلاته، أي: في جملة ما يقرأ به، وهذا لا يعطي الاقتصار عليها، بل يُشْعر بقراءة غيرها معها، **وتأملْ** قولَه في الحديث: «**كان يَقْرأ في الفَجْر بالسِّتين إلى المِئَة**»[٣] كيف تجد المعنى أنه يقرأُ فيما يَقْرأُ به بعد الفاتحة بهذا العدد، وكذلك قوله: «قرأ بالأعراف»[٤]، إنما هي

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٧٥٦)، ومسلم رقم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٤١)، ومسلم: (١/ ٤٤٧ رقم ٢٣٧) من حديث أبي بَرْزة الأسلمي ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٧٦٤) من حديث زيد بن ثابت قال: «سمعتُ النبيَّ ﷺ يقرأ بِطُوْلَى الطولَيَيْن» أي: في المغرب. =

بعد الفاتحة، وكذلك قرأ في الفجر بسورة ﴿قٓ﴾[1]، ونحو هذا، وتأمل كيف لم يأت بالباءِ في قوله: «**قرأَ سورةَ النَّجْمِ فسَجَدَ وسَجَدَ معه المسلِمُوْنَ والمشركونَ**»[2] فقال: قرأ سورة النجم، ولم يقل: بها؛ لأنه لم يكن في صلاة فقرأها وحدها، وكذلك قوله: قرأَ عَلَى الجنِّ سورةَ الرحمن[3] ولم يقل: بسورة الرحمن، وكذلك: «قرأ على أُبَيٍّ سورةَ: ﴿لَمۡ يَكُنِ﴾»[4] ولم يقل: بسورة ﴿لَمۡ يَكُنِ﴾، ولم تأت الباء إلا في قراءةٍ في الصلاة كما ذكرتُ لك، وإن شئتَ قلت: هو مضمَّن معنى: صلَّى بسورة كذا وقامَ بسورة كذا، وعلى هذا فيصحُّ هذا الإطلاق وإن أتى بها وحدها، وهذا أحسن من الأول، وعلى هذا فلا يقال: قرأ بسورةِ كذا، إذا قرأها خارجَ الصلاة، وألفاظ الحديث تتنزَّل على هذا، فتدبَّرْها.

فصل[5]

وأما ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ۝٧٩﴾ [النساء: ٧٩] فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر من معنى الأمر بالاكتفاء، لأنك إذا قلت: «كفى الله»، أو

= ووقع تفسيرها بـ«الأعراف» في «سنن أبي داود» رقم (٨١٢)، والنسائي: (٢/ ١٧٠) وغيرهما.

(١) أخرجه مسلم رقم (٤٥٨) من حديث جابر بن سمرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٠٦٧)، ومسلم رقم (٥٧٦) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٣٢٩١) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد» اهـ ثم ذكر عن الإمام أحمد والبخاري ما يدلّ على نكارة الحديث.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٧٩٩) من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٥).

«كفاك[1] زيد»، فإنما تريد أن يكتفي هو به، فصار اللفظ لفظ الخبر والمعنى معنى الأمر، فدخلت الباء لهذا السبب، فليست زائدة في الحقيقة، وإنما هي كقولك: حسبكَ بزيد، ألا ترى أن «حسبك» مبتدأ وله خبر، ومع هذا فقد يجزم الفعل في جوابه فتقول: «حسبك يَنَم الناس»، فينم جُزم على جواب الأمر الذي في ضمن الكلام، حكى هذا سيبويه[2] عن العرب.

فائدة[3]

تعدِّي الفعل إلى المصدر على ثلاثة أنحاء؛ **أحدها**: أن يكون مفعولاً مطلقًا لبيان النوع. **الثاني**: أن يكون توكيدًا. **الثالث**: أن يكون حالاً.

قال (ق/١١٨ب) سيبويه[4]: «وإنما تذكره لتبيِّن أي فعل فعلت أو توكيدًا». وأَما الحال فنحو: «جاء زيد مشيًا وسعيًا»، تريد: ماشيًا وساعيًا، وفيه قولان؛ أحدهما: هذا. والثاني: أن الحال محذوف، و«مشيًا» معمولها، أي: يمشي مشيًا، وقد تقول: «مشيت ماشيًا وقعدت قاعدًا»، تجعلها حالاً مؤكِّدة، وقد تقول: مشيت مشيًا بطيئًا ومسرعًا، فلك فيها وجهان؛ أحدهما: أن يكون المصدر حالاً فيكون من باب قوله تعالى: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾[5] [الأحقاف: ١٢] وهي الحال الموطأة؛ لأن الصفة وطَّأت الاسم الجامد أن يكون حالاً، فإن اللسان

---

(١) (ظ ود): «كفاك الله. . .».

(٢) في «الكتاب»: (١/ ٤٥٢ ـ ٤٦٥).

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٦).

(٤) في «الكتاب»: (١/ ١١٧) بنحوه.

(٥) من قوله: «وقد تقول. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

اسم جامد، فلما وُصِف بالمشتق وطَّأته الصفة أن يكون حالاً، فإن (ظ/٩٠ب) حَذفتَ الاسم وبقيت الصفةُ وحدَها لم يكن في الحال إشكال، نحو: «سِرْت شديدًا».

ويُبَيِّن ما قلناه أن قولك: «سرتُ شديدًا» هي حال من المصدر الذي دل عليه الفعل، فإذا أردت بالمصدر هذا المعنى كان بمنزلة الحال. ويجوز تقديمه وتأخيره إذا كان مفعولاً مطلقًا أو حالاً، ولا يجوز تقديمه على الفعل إذا كان توكيدًا له؛ لأن التوكيد لا يتقدم على المؤكد.

والعامل فيه إذا أردت معنى الحال الفعل نفسه، والعامل فيه إذا كان مفعولاً مطلقًا ليس هو لفظ الفعل بنفسه، وإنما هو ما يتضمَّنه من معنى «فعل» الذي هو فاءٌ وعَينٌ ولامٌ، لأنك إذا قلت: ضربت ضربًا، فالضرب ليس بمضروب، ولكنك حين قلت: «ضربت» تضمن «ضربت»[1] معنى «فعلت»؛ لأن كُلَّ ضَرْبٍ فعل، وليس كلُّ فعلٍ ضربًا، فصار هذا بمنزلة تضمُّن الإنسان الحيوانَ، وإذا كان كذلك؛ «فضربًا» منصوب بفعلت المدلول عليها بضربت، حتى كأنك قلت: «فعلت ضربًا».

ولا يكون المصدر مفعولاً مطلقًا حتى يكون منعوتًا أو في حكم المنعوت، وإنما يكون توكيدًا للفعل؛ لأن الفعل يدلُّ عليه دلالةً مطلقةً ولا يدل عليه محدَّدًا ولا منعوتًا، وقد يكون مفعولاً مطلقًا، وليس ثَمَّ نعتٌ في اللفظ إذا كان في حكم المنعوت، كأنك تريد: «ضربًا مَّا»، فلا يكون حينئذٍ توكيدًا، إذ لا يؤكد الشيء بما فيه معنى

---

(١) ليست في (ظ).

زائد على معناه؛ لأن التوكيد تكْرار محض.

وقد احتج بعضُ أهل السنة[1] على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله ـ تعالى وتقدَّس ـ لموسى ـ عليه السلام ـ مجاز بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] فأكَّد الفعلَ بالمصدر، ولا يصح المجاز مع التوكيد. قال السهيلي[2]: فذاكرت بهذا شيخَنا أبا الحسين[3]، فقال: هذا حسن، لولا أن سيبويه أجاز في مثل هذا أن يكون مفعولاً مطلقًا، وإن لم يكن منعوتًا في اللفظ، فيحتمل على (ق/١١٩أ) هذا أن يريد[4]: «تكليمًا مّا»، فلا يكون في الآية حجة قاطعة، والحِجَاج عليهم كثيرة.

قلتُ[5]: وهذا ليس بشيءٍ والآيةُ صريحة في أن المرادَ بها تكليمٌ أخص من الإيحاء، فإنه ذَكَر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده، وهذا الوحي هو التكليم العام المشترك، ثم خصَّ موسى باسمٍ خاصٍّ وفعل خاص وهو «كلم تكليمًا»، ورفع توهُّم إرادة التكليم العام[6] عن الفعل بتأكيده بالمصدر، وهذا يدل على اختصاص موسى بهذا التكليم، ولو كان المراد «تكليمًا مَّا»، لكان مساويًا لما تقدَّم من

---

(١) بيَّنه السُّهَيلي في كتابه، وهو: «القُتَبِي» وهو: أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت (٢٧٦) سبقت ترجمته.
وكلامه هذا في كتابه: «تأويل مشكل القرآن»: (ص/١١١) إذ قال تعليقًا على الآية: «فوكَّد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز» اهـ.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٧).

(٣) أي: ابن الطراوة، وسبقت ترجمته.

(٤) (ق): «يكون».

(٥) الكلام الآن لابن القيم.

(٦) من قوله: «المشترك ثم. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

الوحي أو دونه، وهو باطل!.

وأيضًا: فإن التأكيد في مثل هذا السِّياق صريحٌ في التعظيم وتثبيت حقيقة الكلام والتكليم فعلاً ومصدرًا، ووصفه بما يُشعِر بالتقليل مضاد للسياق، فتأمله.

وأيضًا: فإن الله ـ سبحانه ـ قال لموسى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] فلو كان التكليم[1] الذي حصل له «تكليمًا مّا» كان مشاركًا لسائر الأنبياء فيه، فلم يكن لتخصيصه بالكلام معنى.

وأيضًا: فإن وَصْف المصدر هٰهنا مُؤْذِن بقلَّته وأنَّ «نوعًا ما» من أنواع التكليم حصل له، وهذا محال هٰهنا، فإن الإلهام «تكليم مًا»، ولهذا سماه الله تعالى وحيًا، والوحي «تكليم مًا» فقال: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ﴾ [القصص: ٧]. ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] ونظائره. وقال عُبادة بن الصامت: «رؤيا المؤمن كلامٌ يكلِّم به الربُّ عبدَه في منامِه»[2]. فكلُّ هذه الأنواع تسمَّى «تكليمًا ما». وقد خصَّ ـ سبحانه وتعالى ـ موسى واصطفاه على البشر بكلامه له.

وأيضًا: فإن الله سبحانه حيثُ ذكرَ موسى ذكرَ تكليمَه له باسم التكليم الخاص دون الاسم العام، كقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ (ظ/ ٩١أ) لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] بل ذَكَرَ تكليمَه له بأخصَّ من ذلك وهو تكليم خاص، كقوله:

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) أخرجه الطبراني ـ كما في «المجمع»: (٧/ ١٧٤) ـ والضياء في «المختارة»: (٨/ ٢٧٥) مرفوعًا إلى النبي ﷺ، قال الهيثمي: «في سنده من لم أعرفه» اهـ.

﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ٥٢﴾ [مريم: ٥٢] فناداه وناجاه، والنداء والنِّجاء أخصُّ من التكليم؛ لأنه تكليمٌ خاصٌّ، فالنداءُ تكليمٌ من البعد يسمعه[١] المنادى، والنِّجاءُ تكليم من القرب.

وأيضًا: فإنه قد اجتمع في هذه الآية ما يمتنع معه حملُها على ما ذكره، وهو أنه ذكر الوحيَ المشتركَ، ثم ذكرَ عموم الأنبياء بعد محمد ونوح، ثم ذكر موسى بعَيْنه بعد ذِكْر النبيين عمومًا، ثم ذكرَ خصوص تكليمه، ثم أَكَّدَه بالمصدر، وكلُّ من له أدنى ذوقٍ في الألفاظ ودلالتها على المعاني[٢]؛ يجزم بأن هذا السياق يقتضي تخصيصَ موسى بتكليم لم يحصل لغيره، وأنه ليس «تكليمًا مَّا»، فما ذكره أبو (ق/١١٩ب) الحسين غيرُ حسنٍ، بل باطل قطعًا!! والذي غَرَّه ما اختاره سيبويه من حذف صفة المصدر وإرادتها، وسيبويه لم يذكر هذا في كلِّ مصدرٍ كان هذا شأنه، وإنما ذكر أن هذا مما[٣] يسوغُ في الجملة، فإذا كان في الكلام ما يدل على إرادة التأكيد دون الصِّفة لم يقل سيبويه ولا أحدٌ: إنه موصوف محذوف يدلُّ على تقليله، كما إذا قيل: «صدَّقت الرسول تصديقًا وآمنتُ به إيمانًا»، أو قيل: «قاتَلَ فلانٌ مع رسول الله ﷺ قتالاً ونَصَره نصرًا»، و«بيَّن الرسولُ لأمته تبيينًا وأرشدهم إرشادًا وهداهم هدى»، فهل يقول سيبويه أو أحد: إن هذا يجوز أن يكون موصوفًا؟! والمراد: «تصديقًا مَّا وإيمانًا مَّا وتبيينًا مَّا وهدًى مَّا»!؟، فهكذا الآية والله الموفق للصواب.

---

(١) (ق): «بما يسمعه».

(٢) من (ق).

(٣) ليست في (ق).

قال السهيلي[١]: «وسألته عن العامل في المصدر إذا كان توكيدًا للفعل، والتوكيدُ لا يعمل فيه المؤكَّد، إذ هو [هو][٢] في المعنى، فما العامل فيه؟.

فسكتَ قليلاً ثم قال: ما سألني عنه أحدٌ قبلك، وأرى أن العامل فيه ما كان يعمل في الفعل قبله لو كان اسمًا، لأنه لو كان اسمًا لكان منصوبًا بفعلت المتضمَّنة فيه.

ثمَّ عرضتُ كلامَه على نفسي وتأملتُ «الكتاب»، فإذا هو قد ذَهَل عما لوَّح إليه سيبويه في باب المصادر، بل صرَّح، وذلك أنه جعل المصدر المؤكد منصوبًا بفعلٍ هو التوكيد على الحقيقة، واخْتُزل ذلك الفعل، وسدَّ المصدر الذي هو معموله مسدَّه، كما سدَّت «إياك» و«رُوَيْدًا» مسدَّ العامل فيهما، فصار التقدير: «ضربتُ ضربتُ ضربًا»، فـ«ضربتُ» الثانيةَ هي التوكيدُ على الحقيقة، وقد سدَّ «ضربًا» مسدَّها، وهو معمولها، وإنما يُقَدَّر عملُها فيه على أنه مفعول مطلق لا توكيد، هذا معنى قول صاحب «الكتاب» مع زيادة في الشرح، ومن تأمله هناك وجده كذلك.

والذي أقولُ به الآن قول الشيخ أبي الحسين؛ لأن الفعل المختزل معنى، والمعاني لا يؤكَّد بها وإنما يؤكَّد بالألفاظ[٣]، وقولك: «ضربت» فعل مشتق من المصدر، فهو يدل عليه، فكأنك قلت: «فعلت الضربَ»، فضربت يتضمَّن (المصدر)[٤] ولذلك تضمره، فتقول: «من كذبَ فهو شر له»، وتقيده بالحال، نحو: «قمنا سريعًا»، فسريعًا حال من

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٨). والمسؤول ابن الطراوة.

(٢) من «المنيرية».

(٣) (ق): «يوكِّدها الألفاظ».

(٤) في «النتائج»: «يتضمَّن الضرب المفعول».

القيام، فكما جاز أن تقيده بالحال وأن تكني عنه [بهو] جازَ أيضًا أن تؤكده بـ«ضربًا»، كأنك قلت: «ضربًا ضربًا»، ونصب «ضربًا» المتضمَّن «ضربًا»[1] المصرَّح به، وبه يعمل في الثاني بمعنى «فعلت»، كما كان ذلك في المفعول المطلق إذا قلت: «ضربت ضربًا شديدًا»، أي: فعلت ضربًا شديدًا، (ق/ ١٢٠أ) وليس المؤكد كذلك، إنما ينتصب كما ينتصب «زيدًا» الثاني في قولك: «ضربت[2] زيدًا زيدًا» مكررًا، انتصبَ من حيث كان هو الأول لا أنك أضمرتَ له فعلاً (ظ/ ٩١ب)، فتأمله». تم كلامُه.

ثم قال[3]:

فصلٌ

فيما يؤكَّد من الأفعال بالمصادر وما لا يؤكَّد

قد أشرنا إلى أن الفعل[4] قسمان: خاص وعام، فالعام: «فعلت» و«عملت»، و«فعلت» أعمّ؛ لأن «عملت» عبارة عن حركات الجوارح الظاهرة مع دءوب، ولذلك جاء على وزن «فَعِل» كتَعِب ونَصِب، ومن ثَمَّ لم تجدها يخبر بها عن الله ـ سبحانه ـ إلا أن يَرِدَ بها سمعٌ، فيُحمل على المجاز المحض، ويُلتمس له التأويل.

قلت[5]: وقد ورد قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ

---

(١) (ق): «ضربك...»، و(ظ ود) سقط منها: «المتضمِّن ضربًا».

(٢) من قوله: «ضربًا شديدًا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٠).

(٤) (ق): «الفعل المؤكد».

(٥) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

﴿أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] وقد تقدم[1] له كلام أن اليدَ صفة أخصّ من القدرة والنعمة، كما هو مذهب أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ، ونصر هو ذلك المذهب وارتضاه، وعلى هذا فلا تأويل في الآية، بل هي على حقيقتها على قوله، وأما الدَّءوب والنصب وإثبات الجارحة فمن خصائص العبد، والله تعالى مُنَزَّه عن ذلك كلّه متعالٍ عنه. وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لربٍّ العالمين، بل الصفة المضافة إليه لا يلحقه فيها شيءٌ من خصائصهم، فإثباتها له كذلك لا يحتاج معه إلى تأويل، فإن اللهَ ليسَ كمثله شيءٌ، وقد تقدَّم أن خصائصَ المخلوقين غير داخلة في الاسم العامِّ، فضلاً عن دخولها في الاسم الخاص المضاف إلى الربِّ، وأنها لا يدلُّ اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الربِّ تعالى صرفًا للفظ عن حقيقته. ومن ٱعتقدَ دخولَها في الاسم المضاف إلى الربِّ ثم توسَّل بذلك إلى نفي[2] الصفة عنه، فقد جمعَ بين التشبيه والتعطيل، وأما من لم يُدْخلها في مسمَّى اللفظ الخاص، ولا أثبتَها للموصوف فقوله مَحْض التنزيه، وإثبات ما أثبته الله لنفسه، فتأمل هذه النكتة وَلْتكن منك على ذُكْر في باب الأسماء والصفات، فإنها تُزيل عنك الاضطراب والشبهة، والله الموفق للصواب.

عاد كلامُه، قال: «إذا ثبت هذا «ففعلت» وما كان نحوها من الأحداث العامة الشائعة لا تؤكَّد بمصدر؛ لأنها في الأفعال بمنزلة شيءٍ وجسم في الأسماء، فلا يؤكَّد؛ لأنه لم يثبت له حقيقة[3] معينة

---

(١) (٢/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨).

(٢) (ق): «نفي بدل».

(٣) «له حقيقة» سقطت من (د).

عند المخاطب، وإنما يؤكد ما ثبتت حقيقته، والمخاطَب أحوج إلى ذكر المفعول المطلق الذي تقع به الفائدة منه إلى توكيد «فعلت»، فلو قلت له: «فعلتُ فعلتُ»، وأكدته بغاية ما يمكن من التوكيد، (ق/١٢٠ب) ما كان الكلام إلا غير مفيد! وكذلك لو قال: «فعلتُ فِعلاً» على التوكيد؛ لأن المصدرَ الذي كنتَ تؤكد به ـ لو أكدت ـ قياسُه أن يكون مفتوح «الفاء» لأنه ثلاثي، والمصدر الثلاثي قياسه فتح فائه، كما أن فعله كذلك».

قلتُ[1]: هذا ليس على إطلاقه، فإن «فعلت» إذا أُريد بها الفعل العام الذي لم تتحصل حقيقتُه عند المخاطَب امتنع تأكيدُها، بل مثل هذا لا يقع في[2] التخاطُب، وأما إذا أُريدَ بها فعل خاص قد تحصَّلت حقيقته وتميزت عندهما، كما إذا قال له: «أنتَ فعلت هذا»، وأشار إلى فعلٍ معين، فإنه إذا أكد الفعل وقال: «فعلتُ فعلتُ»، كان الكلام مفيدًا أبلغ فائدة، وهذا إنما جاء من حيث كانت «فعلت» مرادًا بها الحديث الخاص. وأكثر ما يجيء «فعلت» في الخطاب كذلك، فتأمله.

قال[3]: «إذا ثبت هذا؛ فلا يقع بعد «فعلت» إلا مفعول مطلق، إما من لفظها فيكون عامًّا، نحو: «فعلت فِعلاً حَسَنًا»، ومن ثَمَّ جاء مكسور الفاء لأنه كالطِّحْن والذِّبْح، ليس بمصدر اشْتُق منه الفعل، بل هو مشتق من «فعلت». وإما أن يكون خاصًّا نحو: «فعلت ضربًا»، «فضربًا» أيضًا مفعول مطلق من غير لفظ «فَعل» فصار «فعلت فِعلاً»

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.
(٢) (ق ود): «إلا في».
(٣) أي: السهيلي ـ رحمه الله ـ.

كطحنت (ظ/١٩٢أ) طِحْنًا، و«فعلت ضربًا» كطحنتُ دقيقًا.

فإن قيل: ألم يجيزوا في «ضربت ضربًا» و«قتلتُ قتلاً» أن يكون مفعولاً مطلقًا، فلِمَ لم يكن مكسور الأول إذا كان مفعولاً مطلقًا، ومفتوحًا إذا كان مصدرًا مؤكَّدًا؟.

قيل: «حدِّث حديثين امرأةً»[1]، ألم يقدم في أول الفصل أنه لا يعمل في «ضربًا» إذا كان مفعولاً مطلقًا إلا معنى «فعلت» لا لفظ «ضربت»، فلو عمل فيه لفظ «ضربت» لقلت: «ضِرْبًا» بالكسر، كطِحْن، وهو محال؛ لأن الضرب لا يضرب، ولكنك إذا اشْتَقَقْت له اسمًا من «فعلت» التي هي عاملة فيه على الحقيقة فقلت: هو فِعْل، وإن اشْتَقَقْتَ له اسمًا من «ضربت» التي لا يعملُ لفظُها فيه، لم يجز أن يجعلها كالطِّحْن والذِّبْح؛ لأن الاسم القابل لصورة الفعل إنما يشتق لفظه من لفظ ما عمل فيه، فثبت من هذا كله أن «فَعَلت» و«عملت» استغنى بمفعولها المطلق عن مصدرها؛ لأنها لا تتعدَّى إلا إلى حدث، وذلك الحدث يشتق له اسم من لفظها، فيجتمع اللفظ والمعنى، ويكون أقوى عند المخاطَب من[2] المصدر الذي يُشْتَق منه الفعل، ولذلك لم يقولوا: «صنعت صَنْعًا» بفتح الصاد، ولا: «عَمِلت عَمْلاً» بسكون الميم، ولا «فَعَلت فَعْلاً» بفتح الفاء، استغناء عن المصادر (ق/١٢١أ) بالمفعولات المطلقة؛ لأن العملَ مثل: القَنَص والنَّفَض، والصُّنع مثل: الدُّهن والخُبْز، والفِعْل مثل: الطِّحْن، وكلها[3] بمعنى المفعول، لا بمعنى المصدر الذي اشتُقَّ منه الفعل.

---

(١) انظر: «مجمع الأمثال»: (١/ ٣٤٢).

(٢) (ق): «و».

(٣) «النتائج»: «فكأنها».

وجميع هذه الأفعال العامة لا تتعدَّى إلى الجواهر والأجسام إلا أن يُخْبَر بها عن خالقها، وإنما يتعدَّىٰ إلى الجواهر بعضُ الأفعال الخاصة، نحو: «ضربت زيدًا»، فهو مضروب على الإطلاق، وإن اشتققت له من لفظ «فعلت» مفعول به، أي: فُعِلَ به الضربُ ولم يُفْعَل هو جاز.

وأما: «حَلمت في النوم حُلْمًا» فهو بمنزلة: «فعلت وصنعت» في اليقظة؛ لأن جميع أفعال النوم تشتمل عليها «حَلَمت»، وكأنَّ جميع أفعال اليقظة يشتمل عليها «فعلت»، فمن ثَمَّ لم يقولوا: «حَلْمًا» بوزن «ضَرْبًا»؛ لأن «حَلمت» مُغنية عن المصدر كما كانت «فعلت» مُغنية عنه، وإنما مطلوبُ المخاطب معرفةُ المحلوم والمفعول، فلذلك قالوا: «حُلْمًا»، ولذلك جمعوه على: «أحلام وحُلُوم»؛ لأن الأسماء هي التي تُجْمَع وتثنى، وأما الفعل، أو ما فائدته كفائدة الفعل من المصادر[1] فلا تُجمع ولا تُثَنَّى، وقولهم: إنما جُمِعت الحلومُ والأشغال لاختلاف الأنواع، بل يقال لهم: [وهل][2] اختلفت الأنواع إلا من حيث كانت بمثابة الأسماء المفعولة؟ ألا ترى أن «الشُّغل» على وزن «فُعْل» كالدُّهن، فهو عبارة عما يَشتغل المرءُ به[3]، فهو اسم مشتقٌّ من الفعل وليس الفعل مشتقًّا منه، إنما هو مشتق من «الشَّغَل»، والشَّغْل هو المصدر، كما أن «الجَعْل والجُعْل» كذلك. فعلى هذا ليس «الأشغال» و«الأحلام» بجمع المصدر، وإنما هو جمع اسم، والمصدر على الحقيقة لا يجمع؛ لأن المصادر كلها جنس

(١) من قوله: «كما كانت. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) في الأصول: «ولم» والمثبت من «النتائج».
(٣) الأصول: «عنه» والمثبت من «النتائج».

واحد، من حيث كانت عبارة عن حركة الفاعل، والحركة تماثل الحركة ولا تخالفها بذاتها، ولولا «هاء» التأنيث في الحركة ما ساغ جمعُها، فلو نطقت العربُ بمصدر «حَلَمت» الذي اسْتُغني عنه بالحُلْم، وبمصدر «شكرت» الذي استغنى [عنه][1] بالشكر لما جاز جمعه؛ لأن اختلاف الأنواع ليس راجعًا إليه، وإنما هو راجع إلى المفعول المطلق.

ألا ترى أن الشكر عبارة عما يكافأ به المنْعِم من ثناء أو فعل، وكذلك نقيضه ـ وهو الكفر ـ عبارة عما يُقابَل به المنْعِم[2] من جَحْد وقُبْح فعل، فهو مفعول مطلق لا مصدر اشتُقَّ منه الفعل، إلا أن «الكفر» يتعدَّى بالباء لتضمُّنه معنى التكذيب، و«شكرت» (ق/ ١٢١ب) يتعدَّى باللام، التي هي لام الإضافة؛ لأن المشكورَ في الحقيقة هي النعمة، وهي مضافة إلى المنعم، (ظ/ ٩٢ب) وكذلك المكفور في الحقيقة هي النعمة، ولكن كفرها تكذيب وجَحْد، فلذلك قالوا: «كفر بالله» و«كفر نعمتَه» و«شكر له» و«شكر نعمتَه».

وإذا ثبتَ أن الشكرَ من قولك: «شكرت شُكرًا» مفعول مطلق، وهو مختلف الأنواع؛ لأن مكافأة النعم تختلف، جازَ أن يُجمع كما جُمع «الحُلْم والشُّغل»، فيُحْمل قوله ـ سبحانه ـ حكايةً عن المخلصين من عباده: ﴿لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ [الإنسان: ٩] أن يكون جمعًا لـ«شكر»، وليس كالقعود والجلوس؛ لأنه متعد، ومصدر المتعدي لا يجيءُ على «الفعول»[3].

---

(١) سقطت من (ظ ود)، و(ق): «به».

(٢) (ق): «المنعم عليه» وهو خطأ.

(٣) (ظ ود): «لا يجيء مصادرها على المفعول»!.

قلت[١]: الصحيح أنه مصدر جاءَ على «الفعول»؛ لأن مقابله وهو الكُفْر والجَحْد والنفار تجيء مصادرها على «الفعول»[٢]، نحو: كُفُور وجُحُود ونُفُور، ويبعد كلَّ البعد أن يراد بالكفور جمع الكُفْر، والكفر لا يُعْهَد جمعُه في القرآن قطّ ولا في الاستعمال، فلا يُعرف في التخاطب: «أكفار وكفور»، وإنما المعروف الكفر، والكُفْرانُ والكفورُ، مصادرُ ليس[٣] إلا، فحَسَّن مجيء الشكور على الفعول حمله على مقابله، وهو كثير في اللغة، وقد تقدَّم الإشارة إليه، وحتى لو كان الشكور سائغًا استعماله جمعًا[٤]، واحتمل الجمع والمصدر، لكان الأليق بمعنى الآية المصدر لا الجمع؛ لأن اللهَ تعالى وصفهم بالإخلاص، وأنهم إنما قصدوا بإطعام الطعام وجهه، ولم يريدوا من المطعَمِين جزاءً ولا شكورًا، ولا يليق بهذا الموضع أن يقولوا: لا نريد منكم أنواعًا من الشكر وأصنافًا منه، بل الأليق بهم وبإخلاصهم أن يقولوا: لا نريد منكم شُكرًا أصلاً، فينفوا إرادة نفس هذه الماهيَّة منهم، وهو أبلغ في قصد الإخلاص من نفي[٥] الأنواع، فتأمله فإنه ظاهر، فلا يليق بالآية إلا المصدر، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ۝٦٢﴾ [الفرقان: ٦٢] إنما هو مصدر، وليس بالمعهود البيِّن جمع الشُّكر على الشُّكُور واستعماله كذلك، كما لم يُعْهد ذلك في الكفور.

عاد كلامه[٦] قال: «ويزيدُ هذا وضوحًا قولهم: «أحببت حبًّا»،

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.
(٢) من قوله: «قلت. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٣) سقطت من (ق).
(٤) سقطت من (ق).
(٥) تحرّفت في (ق).
(٦) «النتائج»: (ص/ ٣٦٤).

فالحب ليس بمصدر لأحببت، إنما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب، ولذلك جاء على وزنه مضمومَ الأول، ومن ثَمَّ جُمِع كما جُمِع الشُّغل، قال:

ثلاثةُ أحباب؛ فحبٌّ عَلاَقةٍ وحُبُّ تِمِلاَّق، وحبٌّ هو القتل[1]

فقد انكشف لك بقولهم: «أحببتُ حبًّا» ولم (ق/١٢٢أ) يقولوا: «إحبابًا» استغناءً بالمفعول المطلق الذي هو أَفْيَد عند المخاطب من «الإحباب»، أَنَّ «حلمت حُلْمًا»، و«شكرت شكرًا»، و«كفرَ كُفرًا»، و«صَنَع صُنْعًا»، كلّها واقعة على ما هو اسم للشيء المفعول وناصبة له نَصْب المفعول المطلق. وهو في هذه الأفعال أجدر أن يكون كذلك؛ لأنها أعم من «أحببت»؛ إذ الشكرُ واقعٌ على أشياءَ مختلفة، وكذلك الكفر والشُّغل والحُلم، وكلما كان الفعل أعم وأشيع لم يكن لذكر مصدره معنًى، وكان «فَعَل ويَفْعل» مُغْنيًا عنه، ولولا كَشْف الشاعر لاختلاف أنواع «الحب» ما كِدْنا نعرف ما فيه من العموم، ولكنه لما فيه من العموم، وأنه في معنى «الشّغل» صار «أحببت» كشغلت، وصار الحب كالشغل. ولو قال: «إحبابًا» لكان بمنزلة: «شَغَلت شَغلاً» بفتح الشين، ألا ترى أنهم لا يجمعون من المصادر ما كان على وزن الإفعال نحو: الإكرام، وعلى وزن الانفعال، والافتعال، [والتفعيل][2] ونحوها، إلا أن يكون محدودًا كالتَّمْرة من التمر.

وأما جمعه لاختلاف الأنواع فلا اختلاف أنواع فيه، إنما اختلاف

---

(١) البيت في «اللسان»: (١٠/ ٣٤٧) بلا نسبة.

(٢) في الأصول: «والفعل»، والمثبت من «النتائج».

الأنواع فيما كان اسمًا مشتقًّا من الفعل اسْتُغنيَ به عن المصدر لخصوصه وعموم المصدر، وذلك لا تجده في الثلاثي إلا على وزن «فُعْل» أو «فَعَل» (ظ/١٩٣أ) أو «فِعْل» ألا ترى أنهم لا يجمعون [«الفَرَق» و«الحَذَر»، ولا شيئًا من ذلك الباب][١] نحو: «الرَّمَد[٢] والخَدَر والخَفَش والبَرَص والعَمَىٰ، وبابه».

قلت[٣]: فِعْل الحب فيه لغتان «فَعَل وأفْعل» وقد أنشدَ في «الصحاح»[٤] بيتين على اللغتين وهما:

أُحِبُّ أبا مروانَ من أَجْلِ تمرهِ وأعلمُ أنَّ الحبَّ بالمرءِ أرفقُ
ووالله لولا تمرُهُ ما حَبَبْتُه وكان عِياضٌ منه أدنى ومشرقُ

هكذا أنشده المبرّد[٥]، والذي في «الصحاح»:

* ولا كانَ أَدْنى مِن عبيد ومشرقِ *

بالإقواء[٦]، والبيتان لغيلان بن شجاع النهشلي وهو عربيٌّ فصيح، وإذا ثبتَ أنهما لغتان في «أحببته حبًّا فأنا له مُحِب وهو محبوب» على تداخل اللغتين، فأتوا في المصدر بمصدر الثلاثي كالشُّكر والشُّغل، واستعملوا من الفعلين الرباعي في غالب كلامهم، حتى كأنهم هجروا الثلاثي، وأتوا بمصدره حتى كأنهم هجروا الرباعي، فلما جاؤوا إلى

---

(١) ما بين المعكوفين من «النتائج».
(٢) (ظ ود): «نحو: الحذر والرمد...».
(٣) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ، وانظر «روضة المحبين»: (ص/١٨).
(٤) (١/١٠٥).
(٥) في «الكامل»: (١/٤٣٨)، وانظر: «الخزانة»: (٩/٤٢٩).
(٦) الإقواء: تغير حركة الرَّوِيّ.

اسم الفاعل أتوا بالاسم من الرُّباعي حتى كأنهم لم ينطقوا بالثلاثي، فقالوا: «محب»، ولم يقولوا: «حابٌّ» أصلاً، وجاؤوا إلى المفعول فأتوا به من الفعل الثلاثي في الأكثر، فقالوا: (ق/١٢٢ب) «محبوب»، ولم يقولوا: مُحَب إلا نادرًا كما قال[١]:

ولقد نزلتِ فلا تظنِّي غيرَه ... مِنِّي بمنزلةِ المُحَبِّ المُكْرَمِ

فهذا من «أحببت» كما أن المحبوب من «حببت»، ثم استعملوا لفظ الحبيب في المحبوب أكثر من استعمالهم إياه في المُحِب مع أنه يُطلق عليهما، فمن مجيئه بمعنى المفعول قول ابن الدمينة[٢]:

وإن الكثيبَ الفردَ من جانبِ الحِمَى ... إلـيَّ وإنْ لـم آتِـهِ لحبيـبُ

أي: لمحبوب.

ومن مجيئه للفاعل، قول المُخَبَّل[٣]:

أَتهجرُ ليلى للفراقِ حَبِيْبَها ... وما كان نَفْسًا بالفراقِ تطِيْبُ

فهذا بمعنى: محبها، وربما قالوا للحبيب: حِب، مثل: خِدْن، فخِدْن وخَدِين مثل: حِبّ وحَبِيب. وإذا ثبت هذا فقوله رحمه الله: «الحب ليس بمصدر لأحببت إنما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب»؛ ليس الأمر كما قال! بل هي مصدر للثلاثي أَجْرَوه على الفعل الرباعي

---

(١) البيت لعنترة في معلّقته، «ديوانه»: (ص/ ١٥).

(٢) (ق): «ابن الزبير» وهو خطأ.

والبيت ضمن قصيدة بائية في «حماسة أبي تمام»: (٢/ ١١٣).

(٣) في المطبوعة: المجنون، والبيت في «الخصائص»: (٢/ ٣٨٤)، و«شرح شواهد الإيضاح» للقيسي (١/ ٢٤٩)، و«لسان العرب» مادة حبب، و«شرح الكافية» لابن مالك: (٢/ ٧٧٨).

استغناء به عن مصدره، وهذا لكثرة ولوع[1] أنفسهم بالحب وألسنتهم به استعملوا منه أخفَّ المصدرين استغناء به عن أثقلهما.

وأما مجيئه بالضم دون الفتح؛ فَلِسِرٍّ في ذلك، وهو قوة هذا المعنى وتمكُّنه من نفس المحِبِّ وقهره وإذلاله إياه، حتى إنه ليذل الشجاع الذي لا يذل لأحد فينقهر لمحبوبه ويستأسر له، كما هو معروف في أشعارهم ونثرهم، وكما يدل عليه الوجود، فلما كان بهذه المثابة أَعْطوه أقوى الحركات وهي الضمة، فإن حركة الحب أقوى الحركاتِ فأعطوا أقوى حركات المتحرك أقوى الحركات اللفظية؛ ليتشاكل اللفظُ والمعنى، فلهذا عَدَلوا عن قياسِ مصدره وهو الحب إلى ضَمِّه.

وأيضًا: فإنهم كرهوا أن يجيئوا بمصدره على لفظ «الحب» الذي هو اسم جنس للحبة[2]، ولم يكن بُد من عدولهم إما إلى الضم أو إلى الكسر، وكان الضم أولى لوجهين؛ أحدهما: قوته وقوة الحب. الثاني: أن في (ظ/٩٣ب) الضمة من الجمع ما يوازي ما في معنى الحب من جمع الهِمَّة والإرادة على المحبوب، فكأنهم دلُّوا السامعَ بلفظه وحركته وقوته على معناه.

وتأمل كيف أتوا في هذا المسمى بحرفين:

أحدهما: الحاء التي هي من أقصى الحلق، فهي مَبْدأ الصوت، ومخرجها قريبٌ من مخرج الهمزة من أصل الصدر الذي هو (ق/١٢٣أ) معدن الحب وقراره.

---

(١) (ق): «وقوع».

(٢) (ظ): «للمحبة»، و(ق): «المحبة» والصواب ما أثبته.

ثم قرنوها بـ«الباء»[(١)] التي هي من الشفَتَين، وهي آخر مخارج الصوت ونهايته، فجمع الحرفان بدايةَ الصوت ونهايته، كما اشتمل معنى الحبِّ على بداية الحركة ونهايتها، فإن بداية حركةِ المحبِّ من جهة محبوبه، ونهايتها الوصول[(٢)] إليه، فاختاروا له حرفين هما بداية الصوتِ ونهايته، **فتأمل هذه النكت البديعة تجدها ألطف من النسيم، ولا تَعْلَق إلا بذهنٍ يناسبها لطافةً وَرِقَّةً**.

فقل لكثيفِ الطبعِ وَيْحك ليسَ ذا بِعُشِّكَ فَٱدْرُج[(٣)] سالمًا غيرَ غانِمِ

واشتقاقه في الأصل من الملازمة والثبات من قولهم: «أحبَّ البعير فهو محب» إذا برك[(٤)] فلم يَثُر، فقال[(٥)]:

حُلْتَ عليه بالقَطِيْعِ ضَرْبًا ضربَ بعيرِ السُّوءِ إِذْ أَحَبَّا

فلما كان المُحِب ملازمًا لذكر محبوبه، ثابتَ القلب على حُبه [مقيمًا][(٦)] عليه، لا يروم عنه انتقالاً ولا يبغي عنه زوالاً، قد اتخذ له في سويداء قلبه وطنًا وجعله له سكنًا:

تزولُ الجبالُ الراسياتُ وقَلْبُه على العهدِ لا يلوي ولا يتغيرُ

فلذلك أَعْطَوه هذا الاسم الدال على الثبات واللزوم، ولما جاؤوا

---

(١) وهو الحرف الثاني.
(٢) (ظ ود): «إلى الوصول».
(٣) من أمثال العرب قولهم: «ليس هذا بعشك فأدرجي» يُضرب لمن يرفع نفسَه فوق قدره. انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ١٨١).
(٤) (ق): «نزل».
(٥) هو: أبو محمد الفقعسي، كما في «اللسان»: (١/ ٢٩٢) وفيه: «بالقفيل» وهو السوط، والقطيع: السوط ـ أيضًا ـ.
(٦) في (ظ وق): «متيمًا» والمثبت من (د).

إلى المحبوب أعطوه في غالب استعمالهم لفظ: «فَعِيل» الدال على أن هذا الوصف، وهو كونه متعلَّق الحب أمر ثابت له لذاته، وإن لم يُحب فهو حبيب، سواء أَحَبَّه غيره أم لا، وهذا[1] الوزن موضوع في الأصل لهذا المعنى كـ«شريف» وإن لم يشرفه غيره، وهو من بِناء الأوصاف الثابتة اللازمة، كطويل وقصير وكريم وعظيم وحليم وجميل وبابه، وهذا بخلاف «مفعول»، فإن حقيقته لمن تعلَّق به الفعل ليس إلا كـ«مضروب» لمن وقع عليه الضرب، «ومَقْتول ومَأْكول» وبابه، فهجروا في أكثر كلامهم لفظ «محبوب» لما يُؤْذِن من أنه الذي تعلَّق به الحبُّ فقط، واختاروا له لفظ «حَبيب» الدال على أنه حبيب في نفسه، تعلَّقَ به الحبُّ أم لا، ثم جاؤوا إلى من قام به الحبُّ فأعطوه لفظة «مُحِب» دون «حابٍّ» لوجهين:

أحدهما: أن الأصل هو الرباعي والنطق به أكثر، فجاءَ على الأصل.

الثاني: أن حروفَه أكثر من حروف «حابّ»، والمحل محل تكثير لا محل تقليل[2].

فتأمل هذه المعاني التي لا تجدها في كتاب، وإنما هي رَوْضة أُنُف مَنَحَ العزيزُ الوهاب فَهْمَها وله الحمدُ والمنة، وقد ذكرنا من هذا وأمثاله في كتاب «التحفة المكية» ما لو وجدناه لغيرنا (ق/١٢٣ب) لأعطيناه حقَّه من الاستحسان والمدح، ولله الفضل والمنة.

وأما جَمْع الشاعر له على: «ثلاثة أحباب»؛ فلا يخرجه عن كونه

---

(١) من قوله: «الوصف، وهو...» ساقط من (د).

(٢) «والمحل محل تكثير لا محل تقليل» ساقط من (ق).

مصدرًا؛ لأنه أراد أن الحب ثلاثة أنواع وثلاثة ضُروب، وهذا تقسيم للمصدر نفسه، وهو تقسيم صحيح، فإن للحب بداية وتوسطًا ونهاية، فذكر الشاعر الأقسام الثلاثة، فحُبُّ البداية هو: حب العلاقة وسُمِّيَ علاقةً لتعلُّق القلب بالمحبوب، قال الشاعر(١):

أعـلاقـةً أمَّ الـوليـدِ بعـدمـا   أفنانُ رأسِكِ كالثَّغامِ المُخْلِس

والحب المتوسِّط، هو: (ظ/١٩٤أ) حُبُّ التملُّق وهو التذلُّل والتواضع للمحبوب، والانكسار له، وتتبُّع مواقع رضاه، وإيقاعها على ألطف الوجوه، فهذا هو التملُّق، وهو إنما يكون بعد تعلُّق القلب به.

والحب الثالث: هو الذي يأسِر(٢) القلبَ ويصطلم العقلَ ويُذْهِب اللبَّ ويمنع القرارَ. وهذه المحبة تنقطع دونها العبارة، وتمتنع إليها الإشارة، ولي فيها من أبياتٍ(٣):

وما هي إلا الموتُ أو هو دونَها   وفيهـا المنـايـا يَنْقلبـن أَمَـانِيـا

فقد بان لك أن الشاعرَ إنما أرادَ جَمْع الحب الذي هو المصدر باعتبار أنواعه وضروبه. ولنقطع الكلامَ في هذه المسألة، فمن لم يَشْبع من هذه الكلمات ففي «كتاب التحفة» أضعاف ذلك، والله الموفق.

عاد كلامه(٤) قال: «فإن قيل: فقد قالوا: «سَقَم وأسقام»، والسَّقَم مصدر لسَقِمَ، فهذا جمعٌ لاختلافِ الأنواع؛ [لا] لأنه اسم كما ذكرت.

---

(١) هو: المرار بن سعيد الفقعسي، والبيت من شواهد «الكتاب»: (١/ ٦٠)، وانظر: «الخزانة»: (١٠/ ٢٣٠، ١١/ ٢٣٢).

(٢) (ظ): «باشر» وأهملت في (د).

(٣) لم أقف على شيءٍ منها في كتبه الأخرى.

(٤) أي السهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٥).

قيل: هذه غفلة! أليس قد قالوا: «سُقْم» بضمِّ السين، فهو عبارة عن الداء الذي به يسقم الانسان، فصار كالدُّهن والشُّغل، وهو في ذاته مختلف الأنواع، فجُمِع.

وأمَّا المرض فقد يكون عبارة عن السُّقم والعِلة، فيُجْمع على «أمراض»، وقد يكون مصدرًا، كقولك: مرض، فلا يجمع.

فإن قيل: تفريقك بين الأمرين(١) دعوى، فما دليلها؟.

قلنا: قولك: «عَرِق يعرق عرقًا» لا يخفى على أحد أنه مصدر عرق، والعَرَق الذي هو جسم سائل مائع سائل من الجسد، لا يخفى على أحدٍ أنه غير «العَرَق» الذي هو المصدر، وإن كان اللفظ واحدًا، فكذلك «المرض» يكون عبارةً عن المصدر وعبارة(٢) عن «السقم» والعلَّة، فعلى هذا تقول: «تصبَّب زيدٌ عرقًا» فيكون له إعرابان؛ تمييز ـ إذا أردت المائع ـ، ومفعول من أجله أو مصدر مؤكِّد ـ إذا أردت المصدر ـ، وكذلك: «دميت إصبعي دمًا» إذا(٣) أردت المصدر فهو [الدَّمَى](٤) مثل العَمَى، وإن أردت الشيء المائع فهو «دم» مثل: «يد»، وقد يُسمَّى المائع بالمصدر، قال(٥):

فَلَسْنا على الأعقابِ تَدْمَى كُلُوْمُنا ولكنْ عَلى أقدامنا تَقْطُرُ الدَّما

فهذا (ق/١٢٤أ) مقصور كالعصا، وعليه قول الآخر:

---

(١) من قوله: «السُّقم والعلة. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «ويكون عبارة».

(٣) «دما» ليست في (ق) وفيها: «إذا»، و(د): «وأما إذا».

(٤) سقطت من الأصول، والاستدراك من «النتائج».

(٥) البيت لحُصَين بن حمام المرِّي، انظر «حماسة أبي تمام»: (١/ ١١٤)، ووقع في الأصول: «على أعقابنا. .» وهو خطأ.

* جَرَى الدَّمَيان بالخَبَر اليقينِ[1] *

فصل[2]

ومن حيث امتنع أن يؤكَّد الفعل العامُّ بالمصدر لشيوعه ـ كما يمتنع توكيد النكرة لشيوعها، وأنها لم تَثْبت لها عينٌ ـ لم يَجُز أن يخبر عنه كما لا يخبر عن النكرة، لا تقول: من فعل كان شرًّا له، بخلاف: من كذب كان شرًّا له؛ لأن «كذب» فعل خاصٌّ فجاز الإخبار عما تضمَّنه من المصدر، ومن ثمَّ لم يقولوا: «فعلت سريعًا» ولا: «عملت طويلاً»، كما قالوا: «سِرت سريعًا» و«جلست[3] طويلاً» على الحال من المصدر كما يكون الحال من الاسم الخاص ولا يكون من النكرة الشائعة.

فإن قلت: اجعله نعتًا للمفعولِ المطلق، كأنك قلت: «فعلتُ فعلاً سريعًا»، و«عملت عملاً كثيرًا».

قيل: لا يجوز إقامة النعت مقام المنعوت إلا على شروط مذكورة في موضعها، فليس قولهم: «سرت سريعًا» نعتًا لمصدر نكرة محذوفة، إنما هو حال من مصدر في حكم المعرفة بدلالة الفعل الخاص عليه، فقد استقام المِيْسم[4] للناظر في فصول هذه المسألة، واستتبَّ القياسُ فيها من كلِّ وجه.

فإن قيل: فما قولكم في «عَلِمت عِلمًا»، أليس هو مصدرًا لعلمت،

---

(١) عجز بيتٍ لعلي بن بدال بن سليم، وصدره:

* فلو أنَّا على جُحْرٍ ذُبِحْنا *

انظر: «الخزانة»: (٧/ ٤٨٢)، والبيت في «الأغاني»: (٢٤/ ٢٥٤) بلا نسبة.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٧).

(٣) (ق): «فعلت»، و(د): «حصلت».

(٤) باليا: العلامة. وبالنون ـ المنسم ـ أي: الطريق، وأصله خُفّ البعير.

فِلمَ جاء مكسور الأول كالطِّحْن والذِّبْح؟.

قيل: العلم يكون عبارةً عن المعلوم، كما تقول: (ظ/٩٤ب) «قرأتُ العلم»، وعبارة عن المصدر نفسه الذي اشتُقَّ منه «علمت»، إلا أن ذلك المصدرَ مفعولٌ لعلمت؛ لأنه معلوم بنفس العلم، لأنك إذا عَلِمت الشيءَ فقد علمتَه، وعلمتَ أنك علمته بعلم واحد؛ فقد صار العلم معلومًا بنفسه، فلذلك جاء على وزن «الطِّحْن والذِّبْح»، وليس له نظيرٌ في الكلام إلا قليل، لا أعلم فعلاً يتناول المفعول ويتناول نفسه إلا العلم والكلام؛ لأنك تقول للمخاطَب: «تكلم» فيقول: «قد تكلمت»، فيكون صادقًا وإن لم ينطق قبل ذلك. ولهذا قال النبي ﷺ للأعرابي لما قال له: يا ابنَ عبدالمطلب: «**قد أَجَبْتُك**»[(١)]، فكان «قد أجبتك» جوابًا وخبرًا عن الجواب، فتناول القول نفسه، ولذلك تعبدنا في التلاوة أن نقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] لأن «قل» أمر يتناول ما بعدَه ويتناول نفسه، فمن ثَمَّ جاء مصدر «القول» على «القِيل»، كما جاء مصدر «علمت» على «العلم». وجاء أيضًا على «القال» وهو على وزن «القَبَض»؛ لأن القولَ قد يكون مقولاً[(٢)] بنفسه، وجاء أيضًا على الأصل مفتوحَ الأول، وأما «العلم» فلم يجيء إلا مكسورًا مصدرًا كان أو مفعولاً؛ لأنه لا يكون أبدًا إلا معلومًا بنفسه، و«القول» بخلاف ذلك، قد يتناول نفسه في بعض الكلام، وقد لا يتناول إلا (ق/١٢٤ب) المفعول[(٣)]، وهو الأغلب.

---

(١) في حديثٍ أخرجه البخاري رقم (٦٣)، ومسلم رقم (١٢) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «مفعولاً»!.

(٣) في بعض نسخ «النتائج»: «المقول».

وأما «الفكر» فليس باسمٍ عند سيبويه، ولذلك مَنَع من جمعه، فقال[1]: «لا يُجْمع الفكر على أفكار»، حَمَله على المصادر التي لا تجمع. وقد استهوى الخطباءَ والقصاصَ خلافُ هذا، وهو كالعلم لقُرْبه منه في معناه، ومشاركته له في محلِّه، وأما «الذكر» فبمنزلة العلم؛ لأنه نوع[2] منه.

فصل[3]

فيما يحدد من المصادر بالهاء، وفيه بقايا من الفصل الأول.

قد تقدمَ أنَّ الفعلَ لا يدل على مَصدره إلا مطلقًا غير محدود ولا منعوت، وأنك إذا قلت: «ضربته[4] ضربة»، فإنما هي مفعول مُطْلق لا توكيد؛ لأن التوكيد لا يكون في معناه زيادة على المؤكد، ومن ثَمَّ لا تقول: «سِيْر بزيد سريعة حسنة»، تريد: سِيرةً كذلك، ولا «قعدت طويلةً»؛ لأن الفعل لا يدل بلفظه على المَرَّة الواحدة، ومن ثَمَّ بطل ما أجازه النحَّاس[5] وغيرُه من قوله: «زيد ظننتها منطلق»، تريد: «الظِّنة»؛ لأن الفعل لا يدلُّ عليها.

وإذا ثبتَ هذا فالتحديدُ في المصادر ليس يطَّرد في جميعها، ولكن فيما كان منها حركة للجوارح الظاهرة ففيه يقع التحديدُ غالبًا؛

---

(١) في «الكتاب»: (٢/ ٢٠٠).

(٢) (ق): «ممنوع»!.

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٩ ـ ٣٧٤)، وفي (د): «فائدة».

(٤) «النتائج»: «ضربت».

(٥) هو: أحمد بن محمد أبو جعفر المصري، العلامة النحوي، صاحب «إعراب القرآن» وغيره، ت (٣٣٨)، انظر: «إنباه الرواة»: (١/ ١٠١)، و«بغية الوعاة»: (١/ ٣٦٢).

لأنه مضارع للأجناس الظاهرة التي يقع الفرق بين الواحد منه[1] والجنس بـ«هاء التأنيث»، نحو: تمرة وتمر، ونخلة ونخل، وكذلك تقول: ضَرْبة وضَرْب.

وأما ما كان من الأفعال الباطنة نحو: عَلِم وحَذِر وفَرِق ووَجِل، أو ما كان طبعًا نحو: ظَرُف وشَرُف، لا يقال في شيءٍ من هذا: فَعْلَةٌ، لا يقال: فَهِم فَهْمة، ولا: ظَرُف ظَرْفة. وكذلك ما كان من الأفعال عبارة عن الكثرة والقِلَّة نحو: طال وقَصُر، وكبُرَ وصَغُر، وقلَّ وكَثُر، لا تقول فيه: فَعْلَة.

وأما قولهم: «الكَبْرَة في الهَرَم»، فعبارة عن الصِّفة وليست بواحدةٍ من الكبر، وكذلك الكثرة ليست كالضربة من الضرب؛ لأنك لا تقول: كَثُر كَثْرًا.

وأما: «حمدًا»؛ فما أحسبه يقال في تحديده: حَمْدة، كما يقال: مَدْحة، والفرق بينهما أن «حِمد» يتضمَّن الثناء مع العلم بما يُثْني به، فإن تجرَّدَ عن العلم كان مدحًا ولم يكن حمدًا، فكلُّ حَمْد مدح دون العكس، ومن حيث كان يتضمَّن العلم بخصال[2] المحمود جاء فعله على «حَمِد» بالكسر موازنًا لـ«عَلِم»، ولم يجىء كذلك «مدح»، فصار المدح في الأفعال الظاهرة كالضرب ونحوه (ظ/٩٥أ)، ومن ثَمَّ لم نجد في الكتاب ولا في السنة «حَمِد ربنا فلانًا»، وتقول: مدحَ الله فلانًا وأثنى على فلان، ولا تقول: حَمِد إلا لنفسه، ولذلك قال سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بلام الجنس المفيدة للاستغراق، فالحمد كلُّه له إما

---

(١) «النتائج» و(د): «فيه».

(٢) (ق): «بحال».

مُلْكًا وإما استحقاقًا، فَحَمْده لنفسه استحقاق، وحمدُ العباد له، (ق/ ١٢٥أ) وحمد بعضهم لبعض ملك له، فلو حَمِدَ هو غيرَه لم يَسُغ أن يقال في ذلك الحمد: ملك له؛ لأن الحمد كلامه، ولم يَسُغ أن يضاف إليه على جهة الاستحقاق وقد تعلَّقَ بغيره.

فإن قيل: أليس ثناؤه ومدحه لأوليائه إنما هو بما عَلِم، فلِمَ لا يجوز أن يُسمى حمدًا؟.

قيل: لا يُسَمَّى حمدًا على الإطلاق إلا ما يتضمن العلم بالمحاسن على الكمال، وذلك معدوم في غيره سبحانه، فإذا مَدَح فإنما يمدح بخصلةٍ هي ناقصة في حق العبد، وهو أعلمُ بنقصانها، وإذا حَمِد نفسَه حَمِدَ بما عَلِمَ من كمال صفاته.

قلت[١]: ليس ما ذكره من الفرق بين الحمد والمدح باعتبار العلم وعدمه صحيحًا، فإن كلَّ واحد منهما يتضمَّن العلم بما يحمد به غيره ويمدحه، فلا يكون مادحًا ولا حامدًا من لم يعرف صفات المحمود والممدوح، فكيف يصحّ قوله: «إن تجرد عن العلم كان مَدْحًا»، بل إن تجرَّد عن العلم كان كلامًا بغير علم، فإن طابقَ فصِدْقٌ وإلا فكَذِب.

وقوله: «ومن ثَمَّ لم يجيء في الكتاب والسنة: حمد ربنا فلانًا»، يقال: وأين جاء فيهما: «مدح الله فلانًا»، وقد جاء في السنة ما هو أخص من الحمد، وهو الثناء الذي هو تَكْرار المحامد، كما في قول النبي ﷺ لأهل قُباء: «**ما هَذا الطهُوْر الذي أَثْنى اللهُ عليكُمْ بِه**»[٢]؟،

(١) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٢) أخرجه أحمد: (٣/ ٤٢٢)، وابن ماجه رقم (٣٥٥)، وابن خزيمة رقم (٨٣) =

فإذا كان قد أثنى عليهم، والثناءُ حَمْد متكرِّر، فما يمنع حمده لمن شاء من عباده؟!.

ثم الصحيح في تسمية النبيِّ ﷺ محمدًا: أنَّه الذي يحمده الله وملائكته وعباده المؤمنون. وأما من قال: الذي يحمده أهلُ السماء و[1] الأرض فلا ينافي حمد الله تعالى، بل حمد أهل السمٰوات والأرض له بعد حمد الله له، فلما حمده الله حمده أهل السمٰوات وأهل الأرض[2].

وبالجملة؛ لما[3] كان الحمد ثناءً خاصًّا على المحمود، لم يمتنع أن يحمدَ اللهُ من يشاءُ من خَلْقه كما يثني عليه، فالصواب في الفَرْق بين الحمد والمدح أن يقال: الإخبار عن محاسن الغير، إما أن يكون إخبارًا مجردًا من حُبٍّ وإرادة، أو مقرونًا بحبِّه وإرادته، فإن كان الأول؛ فهو المدح، وإن كان الثاني؛ فهو الحمد، فالحمد إخبار عن محاسن المحمود مع حُبه وإجلاله وتعظيمه، ولهذا كان خبرًا يتضمَّن الإنشاء، بخلاف المدح فإنه خبر مجرَّد، فالقائل إذا قال: «الحمد لله»، أو قال: «ربنا لكَ الحمد» تضمَّن كلامه الخبر عن كلِّ ما يحمد عليه ـ تعالى ـ باسمٍ جامع محيط متضمِّن لكلِّ فردٍ من أفراد

= والحاكم: (١/ ١٥٥)، والدارقطني: (١/ ٦٢) وغيرهم من حديث جماعةٍ من الصحابة.

وفي سنده مقال، ويصح بشواهده، وصححه ابن خزيمة والحاكم وحسّنه الزيلعي في «نصب الراية»: (١/ ٢١٩).

(١) (ظ ود): «أهل السماوات وأهل...».

(٢) من قوله: «فلا ينافي...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ظ ود): «فإذا».

الحمد المحقَّقَة والمقدَّرة، وذلك يستلزم إثبات كلِّ كمال يُحمد عليه الرب تعالى، ولهذا (ق/ ١٢٥ب) لا تصلح هذه اللفظة على هذا الوجه، ولا تنبغي إلا لمن هذا شأنه وهو الحميد المجيد.

ولما كان هذا المعنى مقارنًا للحمد لا تقوم حقيقتُه إلا به فسَّره من فسَّره بالرضى والمحبة، وهو تفسيرٌ له بجزء مدلوله، بل هو رضاء ومحبة مقارنة للثناء عليه، ولهذا السر ـ والله أعلم ـ جاء فعله على بناء الطبائع والغرائز، فقيل: «حَمِد» لتضمنه الحب الذي هو بالطبائع والسجايا أولى وأحق من «فَهِم وحذر وسقم» ونحوه، بخلاف الإخبار المجرَّد عن ذلك وهو المدح، فإنه جاء على وزن «فَعَل»، فقالوا: مَدَحه، لتجرد معناه من معاني الغرائز والطبائع، فتأمل هذه (ظ/ ٩٥ب) النكتة البديعة، وتأمل الإنشاء الثابت في قولك: «ربنا لك الحمد»، وقولك: «الحمد لله»، كيف تجده تحت هذه الألفاظ، ولذلك لا يقال موضعها: «المدح لله»، ولا: «ربنا لك المدح»[(١)]، وسِرُّه ما ذكرتُ لك من الإخبار بمحاسن المحمود إخبارًا مقترنًا بحبه وإرادته وإجلاله وتعظيمه.

فإن قلت: فهذا ينقض قولكم: إنه لا يمتنع أن يحمدَ اللهُ تعالى من شاء من خلقه، فإن الله تعالى لا يتعاظمه شيءٌ ولا يستحق التعظيم غيره، فكيف يُعَظِّم أحدًا من عباده؟.

قلت: المحبة لا تنفك عن تعظيم وإجلال للمحبوب، ولكن يضاف إلى كلِّ ذاتٍ بحسب ما تقتضيه خصائص تلك الذات، فمحبةُ العبد لربه تستلزم إجلاله وتعظيمه، وكذلك محبة الرسول تستلزم

---

(١) (ق): «الحمد»!.

توقيره وتَعْزيره[1] وإجلاله، وكذلك محبة الوالدين والعلماء وملوك العدل، وأما محبة الربِّ عبدَه فإنها تستلزم إعزازه لعبده، وإكرامه إياه، والتنويه بذكره، وإلقاء التعظيم والمهابة له في قلوب أوليائه، فهذا المعنى ثابت في محبته وحمدِه لعبدِه، سُمِّي تعظيمًا وإجلالاً أو لم يُسَمَّ.

ألا ترى أن محبته ـ سبحانه ـ لرسله كيف اقتضت أن نوَّه بذكرهم في أهل السماء والأرض، ورفع ذكرَهم على ذِكْر غيرهم، وغضب على من لم يحبهم ويوقرهم ويُجِلّهم، وأحلَّ به أنواعَ العقوبات في الدنيا والآخرة؟! وجعل كرامته في الدنيا والآخرة لمحبيهم وأنصارهم وأتباعهم، أو لا ترى كيف أمر عباده وأولياءه بالصلاة التي هي تعظيم وثناء على خاتمهم وأفضلهم صلوات الله وسلامه عليه؟! أفليس هذا تعظيمًا لهم وإعزازًا وإكرامًا وتكريمًا[2]؟!.

فإن قيل: فقد ظهر الفرق بين الحمد والمدح، واسْتَبانَ صبح (ق/١٢٦أ) المعنى وأسفر وجهه، فما الفرق بينه[3] وبين الثناء والمجد؟.

قيل: قد تعدينا طَوْرَنا فيما نحن بصدده، ولكن نذكر الفرق تكميلاً للفائدة، فنذكر تقسيمًا جامعًا لهذه المعاني الأربعة ـ أعني: الحمد والمدح والثناء والمجد ـ فنقول:

الإخبار عن محاسن الغير له ثلاثة اعتبارات؛ اعتبار من حيث المُخْبَر به. واعتبار من حيث الإخبار عنه بالخَبَر. واعتبار من حيث

---

(١) ليست في (ق).
(٢) ليست في (ق).
(٣) «بينه و» سقطت من (ق).

حال المُخْبِر. فمن حيث الاعتبار الأول ينشأ التقسيم إلى الحمد والمجد، فإن المُخْبَر به إما أن يكون من أوصاف العظمة والجلال والسعة وتوابعها، أو من أوصاف الجمال والإحسان وتوابعها[(١)]، فإن كان الأول؛ فهو المجد، وإن كان الثاني؛ فهو الحمد، وهذا لأن لفظ «مجد» في لغتهم يدور على معنى الاتساع والكثرة، فمنه قولهم: «أمْجِد الدابةَ عَلَفًا»، أي: أَوْسِعها عَلَفًا، ومنه: مَجُد الرجل فهو ماجد، إذا كَثُر خيرُه وإحسانُه إلى الناس. قال الشاعر[(٢)]:

أنتَ تكون ماجدٌ نبيلُ　　إذا تهبُّ شَمْأل بليلُ

ومنه قولهم: «في كلِّ شَجَرٍ نارٌ، واسْتَمْجَد المَرْخُ والعَفَارُ»[(٣)]، أي: كثرت النار فيهما.

ومن حيث[(٤)] اعتبار الخبر نفسه ينشأُ التقسيم إلى الثناء والحمد، فإن الخبر عن المحاسن إمَّا مُتكرِّر[(٥)] أَوْ لا، فإن تكرَّر فهو الثناء، وإن لم يتكرَّر فهو الحمد، فإن الثناءَ مأخوذٌ من الثَّني وهو العطف، وردُّ الشيءِ بعضه على بعض، ومنه: ثنيتُ الثوبَ، ومنه: التثنية في الاسم، فالمُثْنِي مُكرِّر لمحاسن من يُثْني عليه مرةً بعد مرة.

---

(١) من قوله: «أو من . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) هي: فاطمة بنت أسد، والبيت من شواهد ابن مالك في «شرح الكافية»: (١/ ٤١٣) وذكره البغدادي في «الخزانة»: (٩/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦) ضمن أبيات.

(٣) انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦).
والمَرْخ والعَفَار نوع من الشجر يُسْرع الاشتعال، والمثل يضرب في تفضيل بعض الشي على بعض.

(٤) (ق): «ومنه».

(٥) (ق): «إما أن يقع شكرًا. . .».

ومن جهة اعتبار حال المخبر ينشأُ التقسيمُ إلى المدح (ظ/٩٦أ) والحمد، فإن المخبر عن محاسن الغير؛ إما أن يقترن بإخباره حُب له وإجلال أَوْ لا، فإن اقترن به الحب فهو الحمد، وإلا فهو المدح، فَحَصِّلْ هذه الأقسام ومَيِّزْها، ثم تأمَّل تنزيل قوله تعالى فيما رواه عنه رسول الله ﷺ حين يقول العبد: «الحمد لله رب العالمين»، فيقول الله: «**حَمِدَني عبدي**»، فإذا قال: «الرحمن الرحيم» قال: «**أثنى عَلَيَّ عبدي**» لأنه كرَّر حمده. فإذا قال: «مالك يوم الدين»، قال: «**مَجَّدَني عبدي**»[1] فإنه وصَفَه بالمُلْك والعَظَمة والجلال.

فٱحْمَدِ اللهَ على ما ساقه إليك من هذه الأسرار والفوائد عَفْوًا لم تسهر فيها عينُك، ولم يسافر فيها فكرُك عن وطنه، ولم تتجرَّد في تحصيلها عن مألوفاتك، بل هي عرائس معانٍ تُجلى عليك وتُزف إليك، فلك لذة التمتع بها ومهرها على غيرك، لك غُنْمها وعليه غُرْمها.

فصل

فلنرجع إلى كلامه[2] قال: «وكل ما (ق/١٢٦ب) حُدِّد من المصادر تجوز تثنيته وجمعُه، وما لم يُحَدد فعلى الأصل الذي تقدَّم لا يُثْنى ولا يُجْمَع، وقولهم: «إلا أن تختلف أنواعه»، لا تختلف أنواعه إلا إذا كان عبارة عن مفعولٍ مطلق اشْتُقَّ من لفظ الفعل لا عن مصدر اشْتُق الفعلُ منه، ولذلك تجده على وزن «فَعِل» بالكسر، وعلى وزن «فُعْل»، نحو: «شُغْل»، وعلى وزن «فَعَل»[3] نحو: «عَمَل»، والذي

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٧١).

(٣) «نحو «شُغل على وزن فَعَل» ساقط من (ظ ود).

هو مصدر حقيقةً ما تجده على وزن «فَعْل»، نحو: «ضَرْب وقَتْل»، وأما «الشَّرب» بالفتح والضم والكسر؛ فـ«الشَّرْب» بالفتح، هو المصدر، و«الشُّرب» بالضم عبارة عن المشروب أو عن الحَدَث الذي هو مفعول مطلق في الأصل، وربما اتُّسِعَ فيه فأُجْرِيَ مَجْرى المصدر الذي اشْتُق الفعلُ منه، كما قال تعالى: ﴿فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٥] بالضم والفتح».

قلت[١]: هذه كَبْوة من جواد، ونَبْوة من صارم، فإن «الشُّرب» بالضم هو المصدر، وأما المشروب فهو «الشِّرب» بكسر الشين، قال تعالى في الناقة: ﴿لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٥٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥٥] فهذا هو المشروب، كما تقول: قِسْم من الماء وحَظ ونصيب تشربه في يومها[٢]، ولكم حظ وقسم تستوفونه في يومكم، وهذا هو القياس في الباب كالذِّبْح بمعنى المذبوح، والطِّحن للمطحون، والحِبّ للمحبوب، والحِمْل للمحمول، والقِسْم للمقسوم، والعِرْس للزوجة التي قد عرس بها، ونظائره كثيرة جدًّا.

وأما «الشَّرب» بالفتح؛ فقياسه أن يكون جمع شارب، كصاحب وصَحْب، وتاجر وتَجْر، وهو يُسْتعمل كذلك، وإطلاق لفظ الجمع عليه جريًا على عادتهم، والصواب أنه اسم جَمْع، فإن «فَعْلاً» ليس من صيغ الجموع واستعمل أيضًا مصدرًا، وقد قرئت الآية بالوجوه الثلاثة[٣]، فمن قرأ بالضم أو الفتح فهو مصدر، ومن قرأ بالكسر فهو بمعنى المشروب، وعلى الأول يقع التشبيه بين الفعلين[٤]، وهو

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.
(٢) (ق): «نوبتها».
(٣) انظر «تفسير القرطبي»: (١٤/ ٨٨)، و«روح المعاني»: (٩/ ١١٤).
(٤) (ق): «المفعولين».

المقصود بالذكر، شَبَّه شربهم من الحميم بشرب الإبل العِطَاشِ التي قد أصابها الهيام، وهو داء تشرب منه ولا تَرْوَى، وهو جمع أَهْيَم، وأصله «هُيْم» بضم الهاء كأحمر وحُمر، ثم قلبوا الضمة كسرة لأجل الياء فقالوا: «هِيْم». وأما قراءة الكسر فوجْهُها أنه شَبَّه مشروبهم بمشروب الإبل الهِيْم في كثرته وعدم الرِّي به، والله أعلم.

عاد كلامه، قال: «فإن قيل: فإن الفهم والعقل والوهم والظن، مصادر وليست مما ذكرتَ، وقد جُمِعتْ، فقالوا: أفهام وأوهام وعقول؟.

قيل: هذه مصادر في أصل وضعها، ولكنها قد أجريت (ق/١٢٧أ) مَجْرى الأسماء، حيث صارت (ظ/٩٦ب) عبارة عن صِفات لازمة وعن حاسَّة باطنة[١] كالبصر؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «عَقَلت البعير عَقْلاً»، لم يَجُز في هذا المصدر الجمع، فإذا أردت به المعنى الذي اسْتُعير له ـ وهو عقل الإنسان ـ جاز جمعه؛ إذ صار للإنسان كأنه حاسة [باطنة][٢] كالبصر، ألا ترى أن «البصر» حيثما ورد في القرآن مجموع، والسمع غير مجموع في أجود الكلام، لبقاء السمع على أصله من بناء المصادر الثلاثية، ولكون البصر على وزن «فَعَل» كالأسماء، ولأنه يُراد به الحاسة، وقد يجوز في السمع ـ على ضعف ـ أن تجمعه إذا أردت به الحاسة دون المصدر، كما تجمع الفهم على أفهام، ولكن لا يكون[٣] ذلك إلا بشرط، وهو أن تكون الأفهام أو الأسماع ونحوها مضافةً إلى جَمْع، نحو: «أفهام القوم» و«أسماع الزيدين»، ولو كان

(١) (ظ ود): «ناطقة»!.
(٢) في الأصول: «ناطقة»! والمثبت من «النتائج».
(٣) (ق): «يجوز».

هذا الجمع إنما هو لاختلاف أنواع المصدر، لما جازَ أن تقول: «عرفتُ أفهامَ القوم في هذه المسألة»، و«عرفت علومهم»؛ لأن الصفة لا تختلف عند اتحاد متعلقها، بل هي متماثلة وإن اختلفت محالها، فعِلْم زيد وعلم عَمْرو، إذا تعلَّقا بشيءٍ واحد فهما مثلان، وعلم زيد بشيءٍ واحد وعلمه بشيء آخر مختلفان لاختلاف المعلومَيْن.

والمقصود: أنَّ الأفهام والعقول لم تجمع لاختلاف أنواعها، لأنها قد تجمع حيث لا تختلف وهي[1] عند اتفاق أفهامٍ على مفهوم واحد، وتجيء مفردةً عند اختلافها نحو: فهم زيد بالحساب والنحو، وغيرهما، لا يقال فيه: «عرفتُ أفهام زيد بالعلوم»، ولكن تقول: [عرفت] فهم زيد، بالإفراد مع اختلاف متعلَّقه، واختلاف متعلَّقه يوجب اختلافه.

وإذا ثبت هذا؛ فلم يجمع «الفَهْم» على «أَفْهام» إلا من حيث كان بمنزلة حاسة باطِنة للإنسان، فإذا أُضِيف إلى أكثرين[2] جُمع، وإذا أُضيف إلى واحِدٍ لم يُجْمع؛ لأنه كالحاسة الواحدة، وإن كان في أصله مصدرًا، فربَّ مصدر أُجْري مجرى الأسماء، كـ«ضَيْف وضيوف»[3]، وعَدْل وعدول، وصَيْد وصيود.

وأما «رؤية العين» فليست الهاء فيها للتحديد، بل [هي] لتأنيث الصفة؛ كالكُدْرة[4] والصُّفْرة والحُمْرة، وكان الأصل فيها «رأيًا»،

---

(١) (ق): «وهي هذا».

(٢) (ق): «كثيرين»، و«النتائج»: «أناسي كثيرة».

(٣) (ظ ود): «ضيفان».

(٤) في الأصول ونسخ «النتائج»: «القدرة»! والمثبت هو الصواب.

ولكنهم إنما يستعملون هذا الأصل مضافًا إلى العين، نحو قوله تعالى: ﴿رَأْيَ ٱلْعَيْنِۚ﴾ [آل عمران: ١٣] فإذا لم تُضَف اسْتُعمل في الرأي المعقول، واسْتُعملت الرؤية في المعنى الآخر للفرق.

(ق/١٢٧ب) وأما «الظن» فمصدر لا يُثنَّى ولا يُجمع إلا أن تريد به الأمور المظنونة، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠﴾ [الأحزاب: ١٠] أي: تظنون أشياء كاذبة، فالظنون ـ على هذا ـ مفعول مطلق، لا عبارة عن الظن الذي هو المصدر في الأصل. والله أعلم.

فائدة(١)

«سَحَر» على قسمين:

أحدهما: يُرَاد به سَحَر يوم بعينه معرفةً كان اليومُ أو نكرة، وهو في هذا ظرف غير منوَّن بشرط أن يكون اليوم ظرفًا لا فاعلاً ولا مفعولاً، وفيه وجهان:

أحدهما: أن تعريفه لما فيه من معنى الإضافة، فإنك تريد: سَحَر ذلك اليوم، فحذف التنوين منه كما حذف في «أَجْمَع» و«أَكْتَع» لما كان مضافًا في المعنى.

والوجه الثاني: وهو اختيار سيبويه أن تعريفه باللام المقدرة، كأنك حين ذكرتَ يومًا قبله وجعلته ظرفًا، ثم ذكرت «سحر» فكأنك أردت: السَّحَر الذي من ذلك اليوم، فاستغنيت عن «الألف واللام» بذكر اليوم.

وهذا القول أصح للفرق الذي(٢) بين «سحر» (ظ/٩٧أ) وبين

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٧٥).

(٢) ليست في (ق).

«أجمع»، فإن «أجمع» توكيد بمنزلة: «كله» و«نفسه»، فهو مضاف في المعنى إلى ضمير المؤكَّد، واستغنى عن إظهار الضمير بذكر المؤكد؛ لأن «الجمع» لا يكون إلا تابعًا له، ولا يكون مخبرًا عنه بحال، وليس كذلك «السحر»؛ لأنه بمنزلة «الفرس» و«الجمل»، فإن أضفتَه لم يكن بُدٌّ من إظهار المضاف إليه، وإنما هو معرف باللام، كما قال سيبويه. وهذا كله لما كان اليوم ظرفًا لا مفعولاً، فلو قلت: كرهت يوم السبت سحرَهُ، كان بدلاً كما تقول: أكلت الشاة رأْسَها.

فإن قيل: فهلا قلتم: إنه بدل إذا كان ما قبله ظرفًا أيضًا؛ لأنه بعض اليوم، فيكون بدل البعض من الكل، كما كان ذلك إذا كان اليوم مفعولاً؟.

قيل: الفرق بينهما أن البدل يعتمد عليه ويكون المبدل منه في حكم الطرح، ويكون الفعلُ مخصوصًا بالبدل بعدما كان عمومًا في المبْدَل منه، فإذا قلت: «أكلتُ السمكةَ رأسَها»، لم يتناول الأكل إلا رأسها، وخرج سائرها من أن يكون مأكولاً، وليس كذلك: «خرجتُ يومَ الجمعة سحر»؛ لأن الظرفَ مقدر بـ«في» وجَعْل «سحر» ظرفًا لا يخرج اليومَ عن أن يكون ظرفًا أيضًا، بل يبقى على حاله؛ لأنه ليس من شرط الظرف أن يملأه ما يوضع فيه، فالكلام معتمد عليه، كما كان قبل ذكر «سحر». نعم، وما هو أوسع من اليوم في المعنى، نحو: الشهر والعام الذي فيه ذكر اليوم، وما هو (ق/١٢٨أ) أوسع من العام كالزمان، كلٌّ واحد من هذه ظرف للفعل الذي وقع في «سحر». [وتخصيصك سَحَر][(١)] بالذكر لا يخرج شيئًا منها أن يكون ظرفًا

(١) ما بين المعكوفين من «النتائج».

للفعل، فلذلك اعتمد الكلام على اليوم، واستغنى به عن تجديد آلة التعريف، بخلاف: «كرهت يوم السبت سحره»[1] أو «السحر منه»، لابُدَّ[2] من البدل فيه.

فقد بان الفرق، وبانت عِلَّة ارتفاع التنوين؛ لأنه لا يجامع «الألف واللام» ولا معناها، وإن كان في حكم المضاف ـ كما زعم بعضهم ـ فلذلك ـ أيضًا ـ امتنع تنوينه.

وأما مانع تصرُّفه وتمكنه، فإنك لما أردته ليوم هو ظرف، فلو تمكن خرج عن أن يكون من[3] ذلك اليوم؛ لأن الظَّرفية كانت رابطة بينهما ومشعرة بأن السحر من ذلك اليوم، فإذا قلت: «سِيْر بزيد يوم الجمعة سحرُ»، وجعلته مفعولاً على سَعَة الكلام، لم يجز لعدم الرابط بينه وبين اليوم، فإن أردت هذا المعنى فقل: «سِيْر بزيد يوم الجمعة سحرٌ» أو «السحر منه» حتى يرتبط به؛ لأنك لا تقدر «الألف واللام» من غير أن يلفظ بهما إلا إذا كان في الكلام ما يغني عنهما. وأما إذا كان اسمًا متمكنًا كسائر الأسماء، فلابُدَّ من تعريفه بما تعرف به الأسماء، أو تجعله نكرةً فلا يكون من ذلك اليوم.

فإن قلت: فقد أجازوا: «سِيْر بزيد يومُ الجمعة سحرَ» برفع «اليوم» ونصب «سحر»، فلم لا يجوز أيضًا: «يومَ الجمعة سحرُ» بنصب «اليوم» ورفع «سحر»؟.

قيل: لأن اليوم ـ وإن اتُّسِعَ فيه ـ فهو ظرف في معناه، وهو

---

(١) (ق وظ): «سحرًا»، و(د): «سحر» والمثبت من «النتائج».

(٢) في الأصول: «يدل» والمثبت من «النتائج».

(٣) سقطت من (ق).

يشتمل على «السحر». ولا يشتمل «السحر» عليه، فلا يجوز إذًا أن يتعرف «السحر» تعريفًا معنويًا حتى يكون ظرفًا بمنزلةِ اليومِ الذي هو منه، ليكون تقديم اليوم مع كونه ظرفًا مُغْنِيًا عن آلة التعريف.

فصل[1]

وأما «ضحوة» و«عشية» و«مساء»، ونحو ذلك، فإنها مفارقة لسحر من حيث كانت منوَّنة، وإن أردتَها ليوم بعينه، وهي موافقة له في عدم التصرف والتمكُّن. والفرق بينهما: أن هذه أسماء فيها (ظ/٩٧ب) معنى الوصف؛ لأنها مشتقة مما تُوصَف به الأوقاتُ التي هي ساعات اليوم، فالعشي من العِشَاء، والضحوة من قولك: «فرس أضحى» و«ليلة إِضحيان» تُرِيد البياضَ، والصباح من «الأصبح»، وهو لون بين لونين[2]، فإذا قلت: خرجتُ اليوم عشيًّا وظلامًا، وضحًى وبصرًا ـ حكاه سيبويه[3] ـ فإنما تريد: خرجتُ اليومَ في ساعة وصفها كذا، أو خرجت وقتًا مظلمًا أو مبصرًا أو نحو ذلك، فقد بان لك أنها أوصاف لنكرات، وتلك النكرات (ق/١٢٨ب) هي أجزاء اليوم وساعاته؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «خرجت اليوم ساعةً منه»، أو: «مشيتُ اليوم وقتًا منه»، لم يكن إلا منوَّنًا، إلا أن «ساعةً ووقتًا» غير معين، «وضحوة وعشية» قد تخصَّصا بالصفة، ولكنه لم يتعرَّف، وإن كان ليومٍ بعينه؛ لأنه غير معرَّف بـ«الألف واللام»، كما كان «سحر»؛ لأن «سحر» اسم جامد يتعرَّف كالأسماء ويُخْبَر عنه، وأما نعته فلا يكون كذلك؛ لأن النعتَ لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً، ولا يُقَام مقام

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٧٧).

(٢) سقطت من (ق).

(٣) «الكتاب»: (١/ ١١٥).

المنعوت إلا على شُروط مخصوصة.

فإن قلت: أليس هذه الأوقات معروفة عند المخاطَب من حيث كانت ليومٍ بعينه، فلِمَ لا تكون معرَّفة كما كان «سحر» إذا كان ليوم بعينه؟.

قيل: لم يتعرَّف «سحر» بشيءٍ إلا بمعنى «الألف واللام» لا من حيث كان ليومٍ بعينه، فقد تعرِّف المخاطَبَ الشيءَ بصفتِهِ كما تعرف بآلة التعريف، فتقول: «رأيت رجلاً من صفته كذا وكذا»، حتى يعرفه المخاطب، فيسري إليه التعريف، وهو مع ذلك نكرة، وكذلك «ضحوة وعشية»، وإنما اسْتُغني عن ذكر المنعوت بهذه الصفات لتقدُّم ذكر اليوم الذي هو مشتمل على الأوقات الموصوفة بهذه المعاني، كما اسْتُغْنيَ عن ذكر المنعوت إذا قلت: «زيد قائم»، ولاشك أن المعنى: «زيد رجلٌ قائم»، ولكن ترك ذكر الرجل لأنه «زيد»، وكذلك: «جاءني زيد صالحًا»، أي[1]: رجلاً صالحًا، ولكن زيدًا هو الرجل فأغناك عن ذكره، وكذلك ما نحن[2] بسبيله من هذه الأسماء التي هي في نفسها أوصاف لأوقات أَغْنى ذكر اليوم ـ الذي هي له ـ عن ذكرها لاشتمالها عليه، ولم يكن ذلك في «سحر»، ومن ثَمَّ أيضًا لم تتمكن، فتقول: «سِيْر عليه يوم الجمعة ضحوةً وعشيةً»، لأن تمكنها يخرجها إلى حيز الأسماء ويُبْطِل منها معنى الصفة، فلا ترتبط حينئذٍ باليوم الذي أردتها له، وينضاف إلى هذه العلة علة أخرى قد تقدَّمت في فصل «سحر». وكذلك كل ما كان من الظروف نعتًا في الأصل،

---

(١) من قوله: «قائم، ولاشك . . .» ساقط من (ق).

(٢) (ق) وبعض نسخ «النتائج»: «لَحِق».

نحو: «ذا [صباح][(١)]» و«ذاتَ مَرَّة» و«أقمتُ طويلاً» و«جلست قريبًا»، لا يتمكن ولا يخرج عن الظرف.

ويلحق بهذا الفصل: «نهارًا» إذا قلت: «خرجتُ اليومَ نهارًا»؛ لأنه مشتقٌ مِن: «**أَنْهِرِ الدَّمَ بما شِئْت**»[(٢)] يريد الانتشار والسعة، ومنه: «النهر» من الماء؛ لأنه بالإضافة إلى موضع تفجره كالنهار بالإضافة إلى فجره؛ لأن [النهار][(٣)] ما ينتشر[(٤)] ويتسع، فما تفجَّر من الماء والنهر، بمنزلة ما انتشر واتسع من فجر الضياء، واليوم أوسع من النهار في معناه، (ق/١٢٩أ) فصار قولك: «خرجتُ اليوم نهارًا» كقولك: «خرجتُ اليومَ[(٥)] ظهرًا وعشيًّا»، معنى الاشتقاق فيها كلها بَيِّن، فجَرَت مجرى الأوصاف النكرات في تنوينها وعدم تمكنها.

قلت: ولما كان النهار (ظ/٩٨أ) أوسع من النهر، خُصَّ بالألف المعطية اتساع النطق وانفتاح الفم دون النهر.

فصل[(٦)]

وأما «غُدْوَة» و«بُكْرة» فهما اسمان عَلَمان، وعدم التنوين فيهما

---

(١) في الأصول: «حاج»! والمثبت من «النتائج».

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٢٤٢٨)، والنسائي: (٧/ ٢٢٥)، وابن ماجه رقم (٣١٧٧) من حديث عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ.
وفي سنده سِماك بن حرب متكلم فيه، ومرِّي بن قطري، قال الحافظ: «مقبول».

(٣) في الأصول: «النهر» والمثبت من «النتائج».

(٤) (ق): «ما يتفجر وينتشر...».

(٥) «نهارًا كقولك: خرجت اليوم» سقطت من (ق).

(٦) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٠).

للتعريف والتأنيث، والذي أخرجهما عن باب «ضحوة» و«عشية» ـ وإن كان فيهما معنى الغُدوِّ والبكور ـ كما كان في أخواتهما معاني الفعل أنهما قد بُنِيا بناءً لا تكون عليه المصادر ولا النعوت وغيرها للعَلَمية، كما غُيِّر «عُمَارة» و«عُمَر»[1] وأشباههما، وكما غُيِّر «الدَّبَران»[2]، وفيه معنى الدبور، إيذانًا بالعلمية وتحقيقًا لمعناها، ألا ترى أن «ضحوة» على وزن «صَعبة» من النعوت، و«ضربة» من المصادر، والمصادر يُنْعتَ بها، و«ضُحًى» على وزن «هُدًى» وعلى وزن «حُطَم» من النعت، وكذلك سائر تلك الأسماء، و«غدوة» و«بكرة» بخلاف ذلك، قد غُيِّرتا عن لفظ الغُدُو والبكور تغييرًا بيِّنًا ففارقتا الفصلَ المتقدِّم.

فإن قيل: فلعلَّ امتناع التنوين فيهما بمثابة امتناعه في «سحر» ليومٍ بعينه.

قيل: كلامُ العرب يدلُّ على خلاف ذلك؛ لأنهم لا يكادون يقولون: «خرجت اليوم في الغدوة»، ولا: «الغُدْوة خير من أول الليل»، كما يقال: «السحرُ خير من أول الليل»، فالسحر كسائر الأجناس في تنكيره وتعريفه، و«غُدوة» و«بكرة» من اليوم بمنزلة «رَجَب» و«صَفَر» من العام، فقد تبين مخالفتهما لسحر وضحوة وأخواتهما، وأنهما بمنزلة أسماء الشهور[3] الأعلام وأسماء الأيام الأعلام، نحو: السبت والجمعة.

وإذا ثبت هذا فَهُما اسمان متمكِّنان يجوز إقامتهما مقام الفاعل

---

(١) في الأصول: «عمرو» وهو خطأ.

(٢) من منازل القمر، انظر: «اللسان»: (٤/ ٢٧١).

(٣) (ق): «الأشهر».

إذا قلت: «سِيْر بزيد يومَ الجمعة غُدْوةُ»، فلا يحتاج إلى إضافة ولا لام تعريف، وتقول «سِيْر به يومُ الجمعة غدوةَ»، على الظرفِ فيهما جميعًا؛ لأنها بعض اليوم، كما تقول: «سِرتُ العامَ رجَبًا كلَّه»، وتقول: أيضًا: «سير به يومُ الجمعة غدوةُ» برفعهما، كأنها بدل من[1] اليوم، ولا تحتاج أيضًا إلى الضمير كما تحتاج في بدل البعض من الكل؛ لأنها ظرف في المعنى. ولو قلت: «كُرِه يومُ السبت غدوةُ» على البدل، لم يكن بُدٌّ من إضافة «غُدوة» إلى ضمير المبدل منه؛ لأن اليوم ليس بظرف، فيكون كقولك: «كرهت يومَ الخميسِ سحَرَه»، إذا أردت البدلَ، لأن المكروه هو السحر دون (ق/١٢٩ب) سائر اليوم، وإنما يُسْتغنى عن ضمير يعود على اليوم إذا تركته ظرفًا على حاله؛ لأن بعض اليوم إذا كان ظرفًا لفعل، كان جميع اليوم ظرفًا لذلك الفعل.

واعلم أنه ما كان من الظروف له اسم عَلَم، فإن الفعل إذا وقع فيه تناول جميعه، وكان الظرفُ مفعولاً على سَعَة الكلام، فإذا قلت: «سِرتُ غدوةَ»، فالسير وقع في الوقتِ كلِّه، وكذلك: «سِرتُ السبتَ والجمعة، وصفر والمحرم»، كلُّه مفعول[2] على سَعَة الكلام لا ظرف للفعل؛ لأن هذه الأسماء لا يطلبها الفعل ولا هي في أصل موضوعها زمان، إنما هي عبارة عن معانٍ أُخَر، فإن أردتَ أن تجعل شيئًا منها ظرفًا، ذكرتَ لفظَ الزمان وأضفتَه إليها، كقولك: «سِرتُ يومَ السبت» و«شهر المحرم»، فالسير واقع في الشهر ولا يتناول جميعَه إلا بدليل، والشهر ظرف وكذلك اليوم.

---

(١) سقطت من (ق).
(٢) سقطت من (ق).

قال سيبويه[١]: «ومما لا يكون الفعل إلا واقعًا به كله: «سرت المحرم وصفر»»، هذا معنى كلامه. وإذا ثبت هذا؛ فرجب ورمضان أسماء أعلام إذا أردتها (ظ/٩٨ب) لعامٍ بعينه، أو كان في كلامك ما يدل على عام تضيفها إليه، فإن لم يكن ذلك صار الاسم نكرة، تقول: «صمتُ رمضان ورمضانًا آخر»، و«صمتُ الجمعةَ وجمعةً أخرى»، إنما أردت جمعةَ أسبوعِك ورمضانَ عامِك، وإذا كان نكرةً لم يكن إلا شهرًا واحدًا، كما تكون النكرة من قولك: «ضربت رجلاً»، إنما تريد واحدًا، وإذا كان معرفةً يكون ما[٢] يدل على التمادي وتوالي الأعوام، لم يكن حينئذ واحدًا، كقولك: «المؤمن يصوم رمضان»، فهو معرفة لأنك لا تريده لعام[٣] بعينهِ؛ إذ المعنى: يصوم رمضان من كل عام على التمادي. وذِكْرُ الإيمانِ قرينةٌ تدل على المراد، ولو لم يكن في الكلام ما يدلُّ على هذا لم يكن محمله إلا على العام الذي أنت فيه[٤].

وإذا ثبت هذا؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ**﴾ [البقرة: ١٨٥] وفي الحديث: «**مَنْ صامَ رَمَضانَ**»[٥] و«**إذا دَخَلَ رَمَضان**»[٦]، بدون لفظ الشهر. ومُحالٌ أن يكون فعل ذلك

---

(١) «الكتاب»: (١/ ١١٠).

(٢) كذا بالأصول، واستظهر محقق «النتائج» أنها: «مقترنة بما».

(٣) (ظ ود): «لعام واحد».

(٤) بعده في «النتائج»: «أو عام تقدم له ذكر».

(٥) أخرجه البخاري رقم (١٩٠١)، ومسلم رقم (٧٦٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) أخرجه البخاري رقم (٣١٠٣)، ومسلم رقم (١٠٧٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

إيجازًا واختصارًا، لأن القرآن أبلغ إيجازًا وأبين إعجازًا، ومُحال أيضًا أن يدع [ﷺ] لفظ القرآن مع تحرِّيه لألفاظه، وما عُلِم من عادته من الاقتداء به، فيدع ذلك لغير حكمة، بل لفائدة جسيمة ومعان شريفة اقتضت الفرق بين الموضعين.

وقد ارتبك الناسُ في هذا الباب فكرهَتْ طائفة أن يقولوا: «صمتُ رمضانَ»، بل: «شهر رمضان»، واستهوى ذلك (ق/١٣٠أ) الكُتَّاب، واعتلَّ بعضهم في ذلك برواية مَنْحولةٍ إلى ابن عباس: «رمضانُ اسمٌ مِن أسماءِ الله»[(١)]، قالوا: ولذلك أضيف إليه الشهر، وبعضهم يقول: إن رمضان من الرَّمْضاء، وهو الحر، وتعلق الكراهية بذلك، وبعضهم يقول: إن هذا استحباب واقتداء بلفظ القرآن.

وقد اعتنى بهذه المسألة أبو عبدالرحمن النسائي لِعِلْمِه وحِذْقِه، فقال في «السنن»[(٢)]: باب جواز أن يُقال: دخل رمضان أو صمت رمضان، وكذلك فعل البخاري[(٣)]، وأوردَ الحديثَ المتقدم: «**مَنْ صَامَ رَمَضانَ**».

وإذا أردت معرفة الحكمة والتحقيق في هذه النكتة، فقد تقدَّم أن

---

(١) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (٧/ ٥٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٢٠١) من حديث أبي هريرة مرفوعًا، وضعّفه ابنُ عدي بأبي مَعْشر الراوي عن أبي هريرة، قال الحافظ في «الفتح»: (٤/ ١٣٥): «وقد رُوي عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه، وروي عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين» اهـ. ورجح أبو حاتم في «العلل»: (١/ ٢٤٩) أنه من قول أبي هريرة، ولم أجده من رواية ابن عباس.

(٢) (٤/ ١٣٠) وفيه: «الرخصة في أن يقال لشهر رمضان: رمضان».

(٣) مع «الفتح»: (٤/ ١٣٥) وبوَّب: «باب هل يقال: رمضان أو شهر رمضان، ومن رأى كله واسِعًا».

الفعل إذا وقع على هذه الأسماء الأعلام فإنه يتناول جميعَها، ولا يكون ظرفًا مقدرًا بـ«في» حتى يذكر لفظ الشهر أو اليوم، الذي أصله أن يكون ظرفًا، وأما الاسم العلم فلا أصل له في الظرفية.

وإذا ثبت هذا؛ فقوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فيه[1] فائدتان أو أكثر:

أحدهما: أنه لو قال: «رمضان الذي أنزل فيه القرآن»، لاقتضى اللفظ وقوع الإنزال على جميعِهِ، كما تقدَّم من قول سيبويه، وهذا خلاف المعنى؛ لأن الإنزال كان في ليلةٍ واحدة منه في ساعةٍ منها، فكيف يتناول جميع الشهر؟، فكان ذكر الشهر[2] الذي هو غير عَلَم موافقًا للمعنى، كما تقول: «سِرت في شهر كذا»، فلا يكون السير متناولاً لجميع الشهر.

والفائدة الأخرى: أنه لو قال: «رمضان الذي أنزل فيه القرآن»، لكان حكم المدح والتعظيم مقصورًا على شهرٍ بعينه؛ إذ قد تقدَّم أن هذا الاسم وما هو مثله إذا لم تقترن به قرينة تدلُّ على توالي الأعوام التي هو فيها، لم يكن محمله إلا العام الذي أنت فيه، أو العام المذكور قبلَه. فكان ذِكْر الشهر ـ الذي هو الهلال في الحقيقة ـ كما قال الشاعر[3]:

* والشَّهْرُ مِثْلُ قُلامَةِ الظُّفْرِ *

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «فكان ذكر الشهر» سقطت من (ق).

(٣) ذكره الخطابي في «غريب الحديث»: (١/ ١٣٠) بلا نسبة، وصدره:

* ابدأن مِن نَجْدٍ عَلَى ثقةٍ *

يريد: الهلال، مقتضيًا لتعليق الحكم الذي هو (ظ/٩٩أ) التعظيم بالهلال والشهر المسمى بهذا الاسم، متى كان في أيِّ عام كان، مع أن رمضان وما كان مثله لا يكون معرفة في مثل هذا الموطن؛ لأنه لم يرد لعامٍ بعينه؛ ألا ترى أن الآية في سورة البقرة وهي من آخر ما نزل، وقد كان القرآن أُنزل قبل ذلك بسنين، ولو قلت: «رمضان حج فيه زيد»، تريد: فيما سلف، لقيل لك(١): أيُّ رمضانٍ كان؟ ولزمك أن تقول: «حجَّ في رمضانٍ من الرمضانات»(٢)، حتى تريد عامًا بعينه كما سبق.

(ق/١٣٠ب) **وفائدة ثالثة**: في ذكر الشهر، وهو التبيين في الأيام المعدودات(٣)، لأن الأيام تتبين بالأيام وبالشهر ونحوه، ولا تبين بلفظ «رمضان»، لأنه لفظ مأخوذ من مادة أُخرى، وهو أيضًا عَلَم فلا ينبغي أن تبين به الأيام المعدودات، حتى يُذْكَر الشهر الذي هو في معناها ثم تُضَاف إليه.

وأما قوله [ﷺ]: «من صام رمضان»، ففي حذف الشهر فائدة أيضًا وهي تناول الصيام لجميع الشهر، فلو قال: «من صام أو قام شهر رمضان» لصار ظرفًا مقدَّرًا بـ«في»، ولم يتناول القيام والصيام جميعه، فرمضان في الحديث مفعول على السَّعَة مثل قوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ﴾ [المزمل: ٢]؛ لأنه لو كان ظرفًا لم يحتج إلى قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلٗا ٢﴾.

---

(١) (ق): «بعد ذلك».
(٢) لعل المقصود بـ«رمضان» ـ مجردًا عن لفظة: الشهر ـ السنة والعام، كما تطلق الجمعة ويراد بها الأسبوع.
(٣) سقطت من (ق).

فإن قيل: فينبغي أن يكون قوله: «من صام[(١)] رمضان» مقصورًا على العام الذي هو فيه، لما تقدَّم من قولكم: إنه إنما يكون معرفةً عَلَمًا إذا أردته لعامك أو لعامٍ بعينه.

قيل: قوله: «مَنْ صَام رمضان»، على العموم، خطابٌ لكل قرن ولأهل كل عام، فصارَ بمنزلةِ قولك: «من صام كلَّ عامٍ رمضان»، كما تقول: «إن جئتني كلَّ يوم سحرًا أعطيتك»، فقد [اقترنت به][(٢)] قرينة تدل على التمادي وتنوب مَنَاب ذكر «كلِّ عام»، وقد اتضح الفرقُ بين الحديثين والآية. فإذا فهمت فَرْقَ ما بينهما بعد تأمل هذه الفصول وتدبرها، ثم لم تَعْدل عندك هذه الفائدة جميع الدنيا بأسرها فما قدرتها حقَّ قدرها، والله المستعان على واجب شكرها. هذا نصُّ كلام السُّهيلي بحروفه، ثمَّ قال:

«فصل[(٣)]

الفعل لا يعمل في الحقيقة إلا فيما يدل عليه لفظُه، كالمصدر والفاعل والمفعول به، أو فيما كان صفةً لواحد من هذه، نحو: «سرت سريعًا»، و«جاء زيد ضاحكًا»؛ لأن الحالَ هي صاحبُ الحال في المعنى. وكذلك النعتُ والتوكيدُ والبدل، كلُّ واحد من هذه هو الاسم الأول في المعنى، فلم يعمل الفعلُ إلا فيما دلَّ عليه لفظه؛ لأنك إذا قلت: «ضَرَب» اقتضى هذا اللفظ «ضربًا» و«ضاربًا» و«مضروبًا»، وأقوى دلالته على المصدر؛ لأنه هو الفعل في المعنى،

---

(١) بالأصول: «قام»، والمثبت من «النتائج» بدليل ما بعده.
(٢) محرفة في الأصول، والإصلاح من «النتائج».
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٧).

ولا فائدة في ذكره مع الفعل إلا أن تريد التوكيد أو تبيين النوع منه، وإلا فلفظ الفعل مُغْنٍ عنه، ثم دلالة الفعل على الفاعل أقوى من دلالته على المفعول به من وجهين:

أحدهما: أنه يدلُّ على الفاعل بعمومه وخصوصه، نحو: «فَعَل زيد»، و«عَمِل عَمْرو». وأما الخصوص فنحو: «ضربَ زيد عَمْرًا»، ولا تقول: «فعل زيد عَمْرًا»، إلا أن يكون الله هو الفاعل سبحانه.

والوجه (ق/١٣١أ) **الآخر**: أن الفعل هو حركة الفاعل، والحركة لا تقوم بنفسها، وإنما هي متصلة بمحلها، فوجبَ أن يكون الفعلُ متصلاً بفاعله لا بمفعوله، ومن ثَمَّ [قالوا: «ضربت»، فجعلوا ضمير الفاعل كبعض حروف الفعل، ومن ثم][1] قالوا: «ضَرْب زيدٍ لعمرو»، و«ضَرْب زيدٍ عَمْرًا»، فأضافوه إلى المفعول باللام تارة وبغير لام أخرى، ولم يضيفوه إلى الفاعل باللام أصلاً؛ لأن اللام تؤذن بالانفصال (ظ/٩٩ب)، ولا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظًا، كما لا ينفصل عنه معنى».

قلت[2]: وفي صِحَّة قوله: «ضَرْب زيدٍ لعَمْرو» نظر، والمعروف الإتيان بهذه اللام إذا ضَعُف الفعل بالتأخير، نحو قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يوسف: ٤٣]، أو كان اسمًا نحو: «أنا ضارب لزيد»، أو: «يعجبني ضربُك لزيد»، لضعف العامل[3] في هذه المواضع دُعِّم باللام، ولا يكادون يقولون: «شربت للماء»،

---

(١) ما بين المعكوفين ساقط من الأصول، والاستدراك من «النتائج».

(٢) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٣) (ق): «لضعفت العوامل».

و«أكلت للخبز»[1].

قال: «فإن قيل: فإن الفعل لا يدل على الفاعل معينًا، ولا على المفعول معينًا، وإنما يدل عليهما مطلقًا؛ لأنك إذا قلت: «ضرب» لم يدل على «زيد» بعينه، وإنما يدل على «ضارب»، وكذلك «المضروب». وكان ينبغي أن لا يعمل حتى تقول: «ضَرَبَ ضاربٌ مضروبًا»، بهذا اللفظ، لأن لفظ «زيد» لا يدل عليه لفظ الفعل ولا يقتضيه.

قيل: الأمر كما ذكرت، ولكن لا فائدةَ عند المخاطب في الضارب المطلق، ولا في المفعول المطلق؛ لأن لفظ الفعل قد تضمنهما، فوضعَ الاسم المعين مكان الاسم المطلق تبيينًا له، فعَمِلَ فيه الفعل، لأنه هو هو[2] في المعنى، وليس بغيره».

قلت[3]: الواضع لم يضع هذه الألفاظ في أصل الخطاب مقتضية فاعلاً مطلقًا ومفعولاً مطلقًا، وإنما جاء اقتضاءُ المطلقِ من العقلِ لا من الوَضْع، والواضع إنما وضعها مقتضيات لمعيَّن من فاعل ومفعول طالبة له، فما لم يقترن بها المعيَّن كان اقتضاؤها وطلبها بحاله؛ لأن الإخبار والطلب إنما يقعان على المعيَّن.

فإن قيل: فلو كانت قد وُضِعت مقتضيةً لمعيَّن لم يصح إضافتها إلى غيره، فلما صحَّ نسبتها وإضافتها إلى كلِّ معيَّن عُلِم أنها وضعت مقتضية للمطلق.

قيل: الفرقُ بين المعيَّن على سبيل البدل، والمعيَّن على سبيل

(١) (ق): «الماء... الخبز».
(٢) «هو» الثانية ليست في (ظ ود).
(٣) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

التعيين بحيث لا يقوم غيره مقامه. والسؤال إنما يلزم أَنْ لو قيل: إنها مقتضية للثاني. أما إذا كانت مقتضية لمعيَّن من المعيَّنات على سبيل البدل لم يلزم ذلك السؤال، والله أعلم.

قال: «وإذا ثبت ما قلناه، فما عدا هذه الأشياء فلا يصل إليه الفعل (ق/١٣١ب) إلا بواسطة حرف، نحو: «المفعول معه» و«الظرف المكاني»، نحو: «قمت في الدار»؛ لأنه لا يدلُّ عليه بلفظه، وأما ظرف[1] الزمان، فكذلك أيضًا؛ لأن الفعل لا يدل عليه بلفظه ولا بِبِنْيته، وإنما يدلُّ بِبِنْيته على اختلاف أنواع الحَدَث، وبلفظه على الحدث[2] نفسه، وهكذا قال سيبويه في أول «الكتاب»[3]، وإن تسامحَ في موضعٍ آخر[4].

وأما الزمان؛ فهو حركة الفلك، فلا ارتباط بينه وبين حركة الفاعل إلا من جهة الاتفاق والمصاحبة، إلا أنهم قالوا: «فعلت اليوم»؛ لأن اليومَ ونحوه أسماء وُضعتْ للزمان يَتَورَّخ بها الفعل الواقع فيها، فإذا سمعها المخاطب علم المراد بها، واكتفى بصيغتها عن الحرف الجار. فإن أَضْمَرتها لم يكفِ لفظ الإضمار، ولا أَغْنى عن الحرف، لأن لفظ الإضمار يصلح للزمان ولغيره، فقلت: يومَ الجمعة خرجتُ فيه، وقد تقول: خرجتُ في يوم الجمعة؛ لأنها وإن كانت أسماء موضوعةً للتأريخ فقد يُخْبر عنها[5]، كما يُخْبر عن

(١) (ظ ود): «لفظ».

(٢) (ق): «الحديث» في الموضعين.

(٣) (١/ ٢).

(٤) (١/ ١٥)، كما تقدمت الإشارة إليه في أول هذا الكتاب.

(٥) بعده في «النتائج»: «فتقول: ذهب اليوم».

المكان، إلا أن الإخبار عن المكان المحدود أكثر وأقوى؛ لأن الأمكنة أشخاص كزيد وعَمْرو، وظروف الزمان بخلاف ذلك، فمن ثَمَّ قالوا: «سرت اليوم» و«سرت في اليوم»، ولم يقولوا: «جلستُ الدارَ»[(١)].

فصل[(٢)]

فإن كان الظرف مشتقًّا من فعل، (ظ/١٠٠أ) تعدَّى إليه الفعل[(٣)] بنفسه؛ لأنه في معنى الصفة لا تتمكن ولا يُخْبر عنها، وذلك كـ«قبلُ» و«بعدُ» و«قريبًا منك»؛ لأن في «قَبْل» معنى المقابلة، وهي من لفظ «قَبَل»، و«بَعْدُ» من لفظ «بَعُدَ»، وهذا المعنى هو من صفة المصدر؛ لأنك إذا قلت: «جلست قبل جلوس زيد»، فما[(٤)] في «قبل» من معنى المقابلة فهو في[(٥)] صفة جلوسك، ولم يمتنع الإخبار عن «قبل» و«بعد» من حيث كان غير محدود؛ لأن الزمان والدهر قد يُخْبر عنهما وهما غير محدودين. تقول: «قمتُ في الدهر مرةً»، وإنما امتنع: «قمتُ في قبلك»، للعلة التي ذكرناها.

ومن هذا النحو ما تقدم في فصل «غُدْوة» و«عَشيَّة» من امتناع تلك الأسماء من التمكن، لما فيها من معنى الوصف[(٦)]، نحو: «خرجت بَصَرًا وظلامًا» و«عشية وضحًى»، وإن كنا قد قدَّمنا أن هذه

(١) «جلست الدار» ليست في (ظ ود). وبعدها في «النتائج»: «بغير حرف الوعاء».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٩).
(٣) (ق): «المفعول».
(٤) (ق): «فما كان».
(٥) كذا في الأصول، وأصلحها محقق «النتائج» إلى: «من».
(٦) بعدها في «النتائج»: «وما فيها من معنى الوصف راجع إلى الاسم الذي هو: الفاعل». وانظر ما تقدم (٢/ ٥٤٩).

المعاني أوصاف للأوقات، فليس بمناقضٍ لما قلناه آنفًا؛ لأن الأوقات قد توصف بهذه المعاني مجازًا، وأما في الحقيقة فالأوقات هي الفَلَك، والحركة لا توصف بصفة معنوية؛ لأن العَرَض لا يكون حاملاً لوصف.

ومن هذا الفصل(١): «خرجت ذات يوم» و«ذات مرة»؛ لأن «ذات» (ق/١٣٢أ) في أصل وضعها وصف للخرجة ونحوها، كأنك قلت: «خرجت خرجةً ذات يوم»، أي: لم يكن إلا في يوم واحد، فمن ثَمَّ لم يجز فيها إلا النصب، ولم يَجُز دخول الجار عليها، وكذلك: «ذا صباح» و«ذا مساء» في غير لغة خَثْعَم.

فإن قيل: فلِمَ أعربها النحويون ظرفًا إذا كانت في الأصل مصدرًا؟.

قيل: لأنك إذا قلت: «ذات يوم»، عُلِم أنك تريد يومًا واحدًا، وقد اخْتُزِل المصدر ولم يبق إلا لفظ اليوم مع الذات، فمن ثَمَّ أعربوه ظرفًا، وسر المسألة(٢) في اللغة ما تقدم.

وأما «مرة» فإن أردت بها فَعْلَةً واحدة من مرور الزمان؛ فهي ظرف زمان، وإن أردت بها فَعْلة واحدة من(٣) المصدر، مثل قولك: «لقيته مرة»، أي: لَقْيَةً، فهي مصدر، وعبَّرتَ عنها بالمرة؛ لأنك لما قطعت اللقاء ولم تصله بالدوام صار بمنزلة شيءٍ مررتَ به ولم تُقِم عنده، فإذا جعلتَ المرة ظرفًا، فاللفظ حقيقة؛ لأنها من مرور الزمان، وإذا جعلتها مصدرًا فاللفظ مجاز إلا أن تقول: مررت مرةً، فيكون حينئذ حقيقة.

---

(١) (ق): «الوصف».
(٢) (ظ ود والنتائج): «وسرُّه في اللغة».
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٩١).

فصل[1]

ومن هذا القبيل: جلستُ خلفك وأمامك، وفوقُ وتحت، [وإزاءَ وتِلْقاء وحِذَاء، وكذلك: قربك وعندك؛ لأن][2] عندك في معنى القرب، لأنها من لفظ «العَنَد»، قال الراجز[3]:

وكــلُّ شــيءٍ قــد يحــبُّ ولَــدَه حتَّــى الحُبَــارَىٰ فتطيــر عَنَــدَه

أي: إلى جنبه، وهذه الألفاظ غير خافٍ أنها مأخوذة من لفظ الفعل، فخلف من «خَلَفت»، وقُدَّام من «تقدمت»، وفَوْق من «فُقْت»، وأمام من «أَمَمْتُ»، أي: قصدت، وكذلك سائرها، إلا أنهم لم يستعملوا فعلاً من «تَحت»، ولكنها مصدر في الأصل أُمِيْت فعلُه.

وإذا كان الأمر فيها كلها كذلك، فقد صارت كـ«قبلُ» و«بَعْدُ» في الزمان، [وكعشيٍّ] وقريب، وصار فيها كلِّها معنى الوصف، فلذلك عَمِل الفعلُ فيها بنفسه، كما يعمل فيما هو وَصْف للمصدر أو وصف للفاعل أو المفعول به؛ لأن الوصف هو الموصوف في المعنى، فلا يعمل الفعل إلا في هذه الثلاثة أو ما هو في معناها؛ لأنها لا تدل بلفظها إلا عليها، كما تقدم، فقد بان لك أنه لم يمتنع الإخبار عنها، ولا دخول الجار عليها من جهة الإبهام كما قالوه؛ لأنه لا فرقَ بينها وبين غير المبهم في انقطاع دلالة الفعل عنها؛ إذ (ظ/١٠٠ب) لا يدل الفعل بلفظه على مُبْهَمِها ولا على محدودها ولا على حركة فَلَك،

---

(١) من قوله: «مرور الزمان...» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج».

(٣) انظر: «غريب الحديث»: (١/٤٣٩) للخطابي، و«المستقصىٰ»: (٢/٢٢٧)، و«اللسان»: (٣/٣٠٨).

وإنما يدل بلفظه على مصدره وفاعله إذا كان الفاعل مُطْلَقًا وعلى المفعول (ق/ ١٣٢ب) به كذلك.

فإن قيل: فأين لفظ الفعل في «مِيْل» و«فَرْسخ»؟ وأي معنى للوصف فيه، والفعل قد تعدَّى إليه بغير حرف وعمل فيه بلا واسطة؟.

قيل: المراد بالمِيْل والفرسخ تبيين مقدار المشي، لا تبيين مقدار الأرض، فصار المِيْل عبارةً عن عِدة خطًا، فكأنك قلت: «سِرْت خُطًا عِدَّتها كيت وكيت»، فلم يتعدَّ الفعلُ في الحقيقة إلا إلى المصدر المقدَّر بعدد معلوم، كقولك[1]: «ضربت ألف ضربة» و«مشيت ألف خطوة»، ألا ترى أن المِيْل عبارة عن ثلاثة آلاف وخمس مئة خطوة، والفرسخ أَضْعاف ذلك ثلاث مرات، فلم ينكسر ما أصَّلْناه من أن الفعل لا يتعدَّى إلا إلى ما ذكرنا، وإنما سموا هذا المقدار من الخُطَى والأَذْرُع «مِيْلاً»؛ لأنهم كانوا ينصبون في رأس ثلث[2] كل فرسخ نصبًا كهيئة المِيل الذي يُكْتَحل به، إلا أنه كبير، ثم يكتبون في رأسه عددَ ما مَشَوه ومقدارَ ما تخطَّوه.

وذكرَ قاسم بن ثابت[3] أن هشام بن عبدالملك مرَّ في بعض أسفاره بميل، فأمر أعرابيًا أن ينظر في المِيْل كم فيه مكتوبًا، وكان الأعرابي أُميًّا، فنظر فيه ثم رجع إليه[4]، فقال: «فيه مِحْجن، وحَلْقة، وثلاثة

---

(١) (ق): «كأنك قلت».
(٢) سقطت من (ق ود).
(٣) هو: قاسم بن ثابت بن حزم السَّرَقُسطي أبو محمد، من العلماء بالفقه والحديث واللغة، صاحب «الدلائل» في الغريب، توفي شابًّا سنة (٣٠٢)، انظر: «الديباج المذهب»: (ص/ ٢٢٣)، و«السير»: (١٤/ ٥٦٣).
(٤) (ق): «نظر إليه».

كأَطْباء[1] الكَلْبة، وهامة كهامة القَطَا»، فضحك هشام وقال: معناه خمسة أميال.

فقد وضح لك أن الأميال مقادير المشي، وهو مصدر، فمن ثَمَّ عمل فيها الفعل، ومن ثَمَّ عمل في المكان، نحو: «جلست مكان زيد»، لأنه مَفْعل من الكَون، فهو في أصل وضعه مصدر عُبِّر به عن الموضع، والموضع أيضًا من لفظ الوضع، فلا يعمل الفعل في شيءٍ من هذا القبيل بغير حرف.

والذي قلناه في مكان، أنه من الكَون هو قول الخليل في «كتاب العين»[2] إلا أنهم شبهوا «الميم» بالحرف الأصلي للزومها، فقالوا في الجمع: «أمكنة»، حتى كأنه على وزن «فَعَال»، وقد فعلوا ذلك في ألفاظ كثيرة، شبَّهوا الزائد بالأصلي، نحو: «تمدرع» و«تمسكن».

وأما: «جلست يمينك وشمالك»، فليس من هذا الفصل، ولكنه مما حُذِفَ منه الجار لعلم السامع، أرادوا: «عن يمينك وعن شمالك»، أي: الناحيتين[3]، ثم حُذِف الجار فتعدَّى الفعل فنَصَب، فهو من باب: «أمرتك الخيرَ»، وإنما حُذِف الحرف لما تضمنه الفعل من معنى الناصب؛ لأنك إذا قلت: «جلست عن يمينك»، فمعنى الكلام: قابلت يمينك وحاذيته، ونحو ذلك.

فصل[4]

ومن هذا الباب تعدِّي الفعل إلى الحال بنفسه، ونعني بالحال

---

(١) الطُّبْي: حلمات الضرع، وجمعه: أَطْباء. «القاموس»: (ص/ ١٦٨٤).
(٢) (٥/ ٤١٠).
(٣) «النتائج»: «الجارحتين».
(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٩٤).

صفة الفاعل التي فيها ضميره، أو صفة المفعول، أو صفة (ق/١٣٣أ) المصدر الذي عَمِل فيها؛ لأن الصفة هي الموصوف من حيث كان فيها الضمير الذي هو الموصوف؛ وذلك نحو: «سرتُ سريعًا» و«جاء ضاحكًا»، و«ضربته قائمًا»، فلم يعمل الفعل في هذا النحو من حيث كان حالاً؛ لأن الحال غير الاسم الذي يدل عليه الفعل؛ ألا ترى أنك إن صرحت بلفظ الحال لم يعمل فيها الفعل إلا بواسطة الحرف، نحو: «جاء زيد في حال ضَحِك»، ولا تقول: «جاء زيد حالَ ضحك»؛ لأن الحال غير «زيد»، ولذلك لا تقول: «جاء زيد ضَحِكًا»؛ لأنه غيره، وغير المجيء، فلا يعمل «جاء» فيه إلا بواسطة؛ فإذا قلت: «ضاحكًا» عمل فيه؛ لأن الضاحك هو (ظ/١٠١أ) زيد. وإذا قلت: «جاء مشيًا»، عمل فيه أيضًا، لا من حيث كان صفة لزيد؛ لأنه لا ضمير فيه يعود على «زيد»، ولكن من حيث كان صفة للمصدر الذي هو «المجيء»، فعمل فيه «جاء» كما يعمل في المصدر.

وأما عمله في المفعول من أجله، فإنه لم يعمل فيه بلفظه عندي؛ ولكنه دلَّ على فعل باطن من أفعال النفس والقلب[1]، أثارَ هذا الفعل الظاهر، وصار ذلك الفعل الباطن عاملاً في المصدر الذي هو المفعول من أجله في الحقيقة، والفعل الظاهر دالٌّ عليه، ولذلك لا يكون المفعول من أجله منصوبًا إلا بثلاثة شرائط:

* أن يكون مصدرًا.

* وأن لا يكون من أفعال الجوارح الظاهرة.

---

(١) تحرفت في (ظ ود): «ولا قلت».

* وأن يكون من فعل الفاعل المتقدم ذكره.

نحو: «جاء زيد خوفًا منك ورغبةً»، ولو قلت: «جاء قراءةً للعلم» و«قتلاً للكافر»؛ لم يجز؛ لأنها أفعال ظاهرة، فقد بانَ لكَ أن المجيءَ إنما يُظْهِر ما كان باطنًا خفيًّا، حتى كأنك قلت: جاء زيدٌ مُظْهرًا بمجيئه الخوف أن الرغبة أو الحرص أو أشباه ذلك، فهذه الأفعال الظاهرة تبدي تلك الأفعال الباطنة، فهي مفعولات في المعنى والظاهرة دالة على ما تتضمنها[1]، فإن جئت بمفعول من أجله من غير هذا القبيل الذي ذكرناه، لم يصل الفعل إليه إلا بحرف، نحو: «جئت لكذا» أو «من أجل كذا»، والله أعلم.

قلت[2]: ما أدري أيُّ ضرورة به إلى هذا التعسُّف والتكلُّف الظاهر الذي لا يصح لفظًا ولا معنى!! أما اللفظ فإن هذا لو كان معمولاً لعامل مُقدَّر، وهو قولك: يظهر الخوف والمحبة، ونحوه لتلفظوا به ولو مرَّة في كلامهم، فإنه لا دليل عليه من سِياق ولا قرينة، ولا هو مقتضى الكلام فيصح إضماره، فدعوى إضماره ممتنعة.

وأما فساده من جهة المعنى فمن وجوه عديدة:

منها: أَن المتكلِّم لا يخطُر (ق/١٣٣ب) بباله هذا المعنى بحال، فلا يخطر ببال القائل: «زُرْتك محبة لك»: زرتك مُظْهِرًا لمحبتك، ولا بقوله: «تركت هذا خوفًا من الله»: تركته مُظْهِرًا خوفي من الله، وهذا أظهر مِن أن يُحْتاج إلى تقديره.

الثاني: أنه إذا كان التقدير ما ذكر خَرَجَ الكلامُ عن حقيقته ومقصوده؛

---

(١) «النتائج»: «تنصبها».

(٢) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

إذ لا يبقى فيه دليل على أنه هو علة الفعل الباعثة عليه، فإنه إذا قال: «خرجتُ مُظْهِرًا ابتغاء مرضات الله» مثلاً، لم يدل ذلك على أن الباعثَ له على الخروج ابتغاء مرضات الله؛ لأن قوله: «مظهرًا[1] كذا» حال، أي: خرجتُ في هذه الحال، فأين مسألة الحال من مسألة المفعول لأجله[2]؟!.

الثالث: أن المفعول له هو علة الفعل، وهي إمَّا علة فاعلية أو غائية، وكلاهما ينتصب على المفعولية، تقول: «فعلت ذلك خَوْفًا، وقعدت[3] عن الحرب جُبْنًا، وأمسكَ عن الإنفاق شُحًّا»، فهذه أسبابٌ حاملة على الفعل والترك لا أنها[4] هي الغايات المقصودة منه، وتقول: «ضربته تأديبًا، وزرته إكرامًا، وحبسته صِيَانة»، فهذه غايات مطلوبة من الفعل. إذا ثبت هذا؛ فالمعلِّل إذا ذكر الفعل طلب المخاطَب منه الباعث عليه لما في النفوس من طلب الأسباب والغايات في الأفعال الاختيارية شاهدًا و غائبًا، فإذا ذكر الباعث أو الغاية، وهو المراد من الفعل كان مخبرًا بأن هذا هو مقصوده وغايته، والباعث له على الفعل، فكان اقتضاء الفعل اللفظي له كاقتضاء الفعل الذي هو حَدَث له، فصحَّ نصبُه له[5] كما كان واقعًا لأجله، وهذا بحمد (ظ/١٠١ب) الله واضح، فتأمله[6].

(١) من قوله: «مثلاً لم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «من أجله».
(٣) (ق): «فعلت ذاك خوفًا وقعد...».
(٤) (ق): «لأنها».
(٥) ليست في (ق).
(٦) من (ق).

فصل

قال[1]: «إذا كانت الحال صفةً لازمةً للاسم، كان حملها عليه على جهة النعت أولى بها، وإذا كانت مساوية للفعل غير لازمة للاسم إلا في وقت الإخبار عنه بالفعل صلح[2] أن تكون حالاً؛ لأنها مشتقة من التحول، فلا تكون إلا صفة يتحول عنها، ولذلك[3] لا تكون إلا مشتقة من فعل؛ لأن الفعل حركة غير ثابتة، وقد تجيء غير مشتقة، لكن في معنى المشتق، كقوله ﷺ: «**وأحيانًا يَتَمَثَّلُ لي الملَكُ رَجُلاً**»[4]، أي: يتحوَّل عن حاله ويعود متصورًا في صورة الرجل، فقوله: «رجلاً» في قوة: «متصورًا بهذه الصورة»، وأما قولهم: «جاءني زيد رجلاً صالحًا»، فالصفة وطَّأت الاسم للحال، ولولا «صالحًا» ما كان «رجل» حالاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾» [الأحقاف: ١٢].

قلت[5]: وعلى هذا فيكون أقسام الحال أربعة: (ق/ ١٣٤أ) مقيدة، ومقدَّرة، ومؤكِّدة وموطِّئة.

«فإن قيل: وما فائدة ذكر الاسم الجامد في الموطئة؟ وهلا اكتُفي بالمشتق فيها؟.

قيل: في ذكر الاسم موصوفًا بالصفة في هذا الموطن، دليل على لزوم هذه الحال لصاحبها، وأنها مستمرة له، وليس كقولك: «جاءني

---

(١) أي السهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٩٦).
(٢) (ظ ود): «صح».
(٣) «النتائج»: «وكذلك».
(٤) قطعة من حديث صفة الوحي، أخرجه البخاري رقم (٢)، ومسلم رقم (٦) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
(٥) التعليق لابن القيم ثم يعود الكلام للسُّهيلي.

زيد صالحًا»، لأن «صالحًا» ليس فيه غير لفظ الفعل، والفعلُ غير دائم. وفي قولك: «رجلاً صالحًا»، لفظ «رجل» وهو دائم، فلذلك ذُكِر.

فإن قيل: كيف يصح في: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ أن يكون حالاً وليست وصفًا منتقلاً، ولهذا لو قلت: «جاءني زيدُ قرشيًّا أو عربيًّا»، لم يَجُز؟.

قيل: قوله: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال من الضمير في ﴿مُّصَدِّقٌ﴾ لا من ﴿كِتَٰبٌ﴾، لأنه نكرة والعامل في الحال ما في ﴿مُّصَدِّقٌ﴾ من معنى الفعل، فصار المعنى: أنه مصدق لك في هذه الحال، والاسم ـ الذي هو صاحب الحال ـ قديم، وقد كان غير موصوفٍ بهذه الصفة حين أنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى ومن خلا من الرسل، وإنما كان عربيًّا حين أُنزِل على محمد ﷺ مصدقًا له ولما بين يديه من الكتاب، فقد أوضحت فيه معنى الحال، وبَرِحَ الإشكال.

قلت[1]: كلا، بل زدت الإشكال إشكالاً! وليس معنى الآية ما ذهبت إليه! وإنما: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال من «كتاب»، وصحَّ انتصاب الحال عنه مع كونه نكرة لكونه قد وُصِف، والنكرة إذا وُصِفت انتصب عنها الحال لتخصصها بالصفة، كما يصح أن يُبْتدأ بها.

وأما قوله: «إن المعنى مصدق لك»، فلا ريبَ أنه مصدق له، ولكن المراد من الآية: أنه مصدق لما تقدَّم من كتب الله ـ تعالى ـ كما قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٣]، وقال: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ

---

(١) التعليق الطويل لابن القيم ـ رحمه الله ـ وفيه الرد على السُّهيلي إذ اختار قول الكلاَّبية.

﴿مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: ٩٢]، [أفلا ترى كيف اطَّردَ في القرآن وصف الكتاب بأنه مصدِّق لما بين يديه][(١)]، وباتفاق الناس أن المراد: مصدِّق لما تقدَّمه من الكتب، وبهذه الطريق يكون مصدِّقًا للنبي ﷺ، ويكون أبلغ في الدليل على صِدْقه من أن يقال: هذا كتاب مصدِّق لك، فإنه إذا طابق الكتبَ المتقدمة وصدَّقها وشَهد بصحَّة ما فيها مما أنزله الله من غير مواطأةٍ ولا اقتباس منها، دلَّ على أن الذي جاء به رسولٌ[(٢)] (ظ/١٠٢أ) صادقٌ، كما أن الذي جاء بها كذلك، وأن مَخْرَجَها من مشكاة واحدة.

ولهذا قال النَّجاشي حين قُرِىء عليه القرآن: «**إنَّ هذا والذي جاءَ به موسى يخرجُ من مِشْكَاةٍ واحدة**»[(٣)]، يعني: فإذا كان موسى صادقًا وكتابه حق فهذا كذلك؛ إذ من المحال أن يخرج شيئان من مشكاةٍ واحدةٍ ويكون (ق/١٣٤ب) أحدهما[(٤)] باطلاً محضًا والآخر حقًّا محضًا، فإن هذا لا يكون إلا مع غاية التباين والتنافر. فالقرآن صدَّقَ الكتبَ المتقدمة، وهي بشَّرت به وبمن جاءَ به، فقام الدليلُ على صدقه من الوجهين معًا، من جهة بشارة من تقدَّمه به، ومن جهة تصديقه لما تقدمه ومطابقته له، فتأمله.

ولهذا كثيرًا ما يتكرر هذا المعنى في القرآن؛ إذ في ضمنه الاحتجاج على أهل الكتابَيْن بصحة نبوة محمد ﷺ بهذه الطريق،

---

(١) ما بينهما ساقط من (ق)، وبعده في (ظ ود): «قال» والصواب حذفها.

(٢) (ظ ود): «رسول الله».

(٣) أخرجه أحمد في «المسند»: (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٣) في حديث طويل وسنده قوي، وصححه أحمد شاكر في «شرح المسند»: (٣/ ١٨٠).

(٤) سقطت من (ق).

وهي حُجَّة ـ أيضًا ـ على غيرهم بطريق اللزوم؛ لأنه إذا جاء بمثل ما جاؤوا به من غير أن يتعلَّم منهم حرفًا واحدًا دلَّ على أنه من عند الله، وحتى لو أنكروا رسالةَ من تقدَّم لكان في مجيئه بمثل [ما] جاؤوا به[1] إثباتٌ لرسالته ورسالة من تقدمه، ودليل على صحة الكتابين وصدق الرسولين؛ لأن الثاني قد جاء بأمر لا يمكن أن يُنَال بالتعليم أصلاً ولا البعض منه، فجاءَ على يدي أُمِّيٍّ لم يقرأ كتابًا ولا خطَّه بيمينه، ولا عاشرَ أحدًا من أهل الكتاب، بل نشأ بينكم وأنتم تشاهدون حاله حضرًا وسفرًا وظعنًا وإقامة، فهذا من أكبر الأدلَّة على أن ما جاء به ليس من عند البشر، ولا في قدرتهم. وهذا برهان بيِّن أبينُ من برهان الشمس، وقد تضمَّن ما جاءَ به تصديق من تقدَّمه، وتضمَّن ما تقدَّمَه البشارة به، فتطابقت حُجَج الله وبيِّناتُه على صدق أنبيائه ورسله، وانقطعت المعذرة وثبت الحقُّ وقامت[2] الحُجَّة، فلم يبق لكافرٍ إلا العناد المحض أو الإعراض والصَّدُّ.

وقوله: «إن الاسم الذي هو صاحب الحال قديم، وكان غير موصوف بهذه الصفة حين أُنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى وداود»، هذا بناء منه على الأصل الذي انفردت به الكُلَّابية عن جميع طوائف أهل[3] الأرض، من أن معاني التوراة والإنجيل والزَّبُور والقرآن[4] وسائر كتب الله معنًى واحد، فالعينُ لا اختلافَ فيها ولا تعدُّد، وإنما تتعدد وتتكرَّر العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحد،

---

(١) من قوله: «من غير. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) «الحق وقامت» من (ق).
(٣) ليست في (ق).
(٤) (ق ود): «الفرقان».

فإن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنًا وهو نفس التوراة، وإن عُبِّر عنه بالعِبْرية كان توراة وهو نفس القرآن، وإن عُبِّر عنه بالسِّريانية كان إنجيلاً، وهو ـ أيضًا ـ نفس القرآن ونفس التوراة، وكذلك سائر الكتب!!.

وهذا قول يقوم على بطلانه تسعون[1] برهانًا لا تندفع، ذَكَرها شيخُ الإسلام في «الأجوبة المصرية»[2]، وكيف تكون معاني التوراة والإنجيل هي[3] نفس معاني القرآن، وأنت تجدها إذا عُرِّبت لا تدانيه ولا تقاربه فَضْلاً (ق/ ١٣٥أ) عن أن تكون هي إياه، وكيف يقال: إن الله تعالى أَنزلَ هذا القرآنَ على داود وسليمان وعيسى بعينه بغير هذه العبارات؟! أم كيف يقال: إن معاني كتب الله تعالى كلها معنى واحد يختلف التعبير عنها دون المعنى المعبَّر عنه؟! وهل هذا إلا دعوى يشهد الحس ببطلانها! أم كيف يقال: إن التوراة إذا عُبِّر عنها بالعربية صارت قرآنًا، مع تميُّز القرآن عن سائر الكلام بمعانيه (ظ/ ١٠٢ب) وألفاظه تميُّزًا ظاهرًا لا يرتاب فيه أحد. وبالجملة؛ فهذا الجواب منه بناء على ذلك الأصل.

والجواب الصحيح أن يقال: الحال المؤكِّدة لا يشترط فيها الاشتقاق والانتقال، بل التنقُّل مما ينافي مقصودها، فإنما أُتي بها لتأكيد

---

(١) (ق): «سبعون».

(٢) لعل المقصود كتاب «التسعينية» لشيخ الإسلام، طبع ضمن «الفتاوى الكبرى» ثم طبع في ثلاثة مجلدات، رسالة علمية. وإليه أشار ابن القيم في نونيته:

وكـذاك تسعينيـة فيهـا لـه ... ردٌّ على من قال بالنفساني
تسعونَ وجهًا بيَّنت بطلانَه ... أعني كلامَ النفس ذا الوجدانِ

ولشيخ الإسلام كتاب آخر بعنوان: «جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية» وهو كبير، انظر «الجامع لسيرة ابن تيمية»: (ص/ ٢٥٦، ٢٩٤، ٣٥٣).

(٣) (ظ ود): «على».

ما تقدمها وتقريره، فلا معنى لوصف الاشتقاق والانتقال[1] فيها أصلاً، وتسميتها «حالاً» تعبير نحوي اصطلاحي، وإلا فالعرب لم تقل: هذه حال، حتى يُقال: كيف سميتموها حالاً وهي وصف لازم، وإنما النحاة سموها: حالاً، فيالله العجب! أتكون تسميتهم الحادثة الاصطلاحية موجبة لاشتراط التنقل والاشتقاق!! فلو سمَّاها مسمٍّ بغير هذا الاسم، وقال: هذه نصب على القطع من المعرفة إذا جاءت بعد معرفة، أكان يلزمه هذا السؤال؟ فقد بانَ لكَ ضعف ما اعتمده من الجواب، وبالله التوفيق.

عاد كلامه، قال[2]: «وأما قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١] فقد حكموا أنها حال مؤكدة، ومعنى الحال المؤكدة أن يكون معناها كمعنى الفعل؛ لأن التوكيد هو المؤكد في المعنى، وذلك نحو: «قم قائمًا»، و«أنا زيد معروفًا»، هذه هي الحال المؤكدة في الحقيقة. وأما: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١] فليست بحال مؤكدة؛ لأنه قال: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١] وتصديقه لما معهم ليس في معنى الحق؛ إذ ليس من شرط الحق [أن يكون مصدقًا][3] لفلان ولا مكذبًا له، بل الحق في نفسه حق وإن لم يكن مصدقًا لغيره، ولكن ﴿مُصَدِّقًا﴾ هنا حال من الاسم المجرور من قوله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة: ٩١] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ جملة في معنى الحال أيضًا. والمعنى: كيف تكفرون بما وراءه وهو في هذه الحال؟ أعني: مصدِّقًا لما معكم، كما تقول: «لا تشتم[4] زيدًا وهو أمير محسنًا إليك»؛ فالجملة حال،

---

(١) من قوله: «بل التنقُّل...» ساقط من (ظ ود).
(٢) «النتائج»: (ص/ ٣٩٧).
(٣) من «النتائج».
(٤) كذا في الأصول و«النتائج»، ولو قال: «أتشتم» لَوَافق المعنى في الآية والتمثيل بعدها.

و«محسنًا» حال بعدها، والحكمة في تقديم الجملة التي في موضع الحال على قولك: «محسنًا» و(مصدقًا) أنك لو أخَّرتها لتوهم أنها في موضع الحال من الضمير الذي في «محسن» و(مصدق). (ق/١٣٥ب) ألا ترى أنك لو قلت: «أتشتم زيدًا محسنًا إليك وهو أمير»، لذهب الوهم إلى أنك تريد: محسنًا إليك في هذه الحال، فلما قدَّمْتَهَا اتضح المراد وارتفع اللبس.

ووجه آخر يطَّرد في هذه الآية، وفي الأُخرىٰ التي في سورة فاطر: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۚ﴾ [فاطر: ٣١] وهو أن يكون ﴿مُصَدِّقٗا﴾ هـٰهنا حالاً يعمل فيها ما دلت عليه الإشارة المنبئة عنها «الألف واللام»؛ لأن «الألف واللام» قد تُنْبِىء عما تنبىء عنه أسماء الإشارة، حكى سيبويه[١]: «لمن الدارُ مفتوحًا بابُها»، فقولك: «مفتوحًا بابها»[٢] حال لا يعمل فيها الاستقرار الذي يتعلق به «لمن»؛ لأن ذلك خلاف المعنى المقصود، وتصحيح المعنى: «لمن هذه الدار مفتوحًا بابها»، فٱستغنى بذكر «الألف واللام» وعلم المخاطب أنه مشير وتنبَّه المخاطب بالإشارة إلى النظر، وصار ذلك المعنى [المنبَّه][٣] عليه عاملاً في الحال.

وكذلك قوله: ﴿هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا﴾ [فاطر: ٣١] كأنه يقول: «هو ذلك الحق[٤] مصدقًا»؛ لأن الحق قديم ومعروف بالعقول والكتب المتقدمة، فلما أشار نبَّهت الإشارةُ على العامل في الحال، كما إذا

---

(١) في «الكتاب»: (٢/ ١٢ ـ ١٦).
(٢) «فقولك: مفتوحًا بابها» سقطت من (ق).
(٣) تحرفت في الأصول، والمثبت من «النتائج».
(٤) العبارة في (ظ ود): «ذلك هو الحق...»، و«ق»: «ذلك الحق هو»، والمثبت من «النتائج».

قلت: «هذا زيد قائمًا»، نبهت الإشارة[1] المخاطب على النظر، فكأنك قلت: «انظر إلى زيد قائمًا»، لأن الاسم الذي هو «ذا» [ليس][2] هو العامل، ولكن مشعر ومنبه على المعنى العامل في الحال، وذلك المعنى (ظ/١٠٣أ) هو «انظر».

ومما أغنت فيه «الألف واللام» عن الإشارة قولهم: «اليومَ قمتُ»، و«الساعةَ جئت»، و«الليلةَ فعلتُ»، و«الآن قعدتُ»، اكتفيت بالألف واللام عن أسماء الإشارة.

قلت[3]: ليس المراد بقول النحاة: «حال مؤكدة» ما يريدون بالتأكيد في باب التوابع[4]. فالتأكيد المبوَّب له هناك أخص من التأكيد المراد من الحال المؤكدة، وإنما مرادهم بالحال المؤكدة المقررة لمضمون الجملة بذكر الوصف الذي لا يفارق العامل ولا ينفك عنه، وإن لم يكن معنى ذلك الوصف هو معنى الجملة بعينه، وهذا كقولهم: «زيد أبوك عطوفًا»، فإنه كونه عطوفًا ليس معنى كونه أباه، ولكن ذِكْر أبوته تشعر بما يلازمها من العَطْف، وكذلك قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١] فإن ما بين يديه[5] حقٌّ، والحق يلازمه تصديق بعضه بعضًا.

وقوله: «ليس من شرط الحق أن يكون مصدِّقًا لفلان»، يقال: ليس هذا بنظير لمسألتنا، بل الحقُّ يلزمه لزومًا لا انفكاك عنه تصديق بعضه بعضًا، فتصديق ما بين يديه من الحق هو من جهة كونه حقًّا. فهذا

---

(١) من قوله: «على العامل...» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) زيادة ليستقيم السياق.

(٣) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٤) (ق): «الموانع».

(٥) «فإن ما بين يديه» سقط من (ق).

(ق/١٣٦أ) معنى قولهم: «إنها حال مؤكدة» فافهمه. والمعنى: أنه لا يكون إلا على هذه الصفة، وهي مقررة لمضمون الجملة، فإن كونه مصدقًا للحق المعلوم الثابت، مقرِّرٌ ومؤكِّدٌ ومبينٌ لكونه حقًّا في نفسه.

وأما قوله: «إنها حال من المجرور في قوله: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة: ٩١] والمعنى: يكفرون به مصدقًا لما معهم»، فهذا المعنى وإن كان صحيحًا لكن ليس هو معنى الحال في القرآن حيث وقعت بهذا المعنى، وهب أن هذا يمكن دعواه في هذا الموطن، فكيف يقول في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١] والكلام والنظم واحد!!.

وأيضًا فالمعنى مع جَعْل[1] ﴿مُصَدِّقًا﴾ حالاً من قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أبلغ وأكمل منه إذا جُعِل حالاً من المجرور، فإنه إذا جُعِل حالاً من المجرور يكون الإنكار قد توجَّه عليهم في كفرهم به، حالَ كونه مصدقًا لما معهم، وحالَ كونه حقًّا، فيكونان حالاً من المجرور، أي: يكفرون به في هذه الحال وهذه الحال، وإذا جُعِل حالاً من مضمون قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ﴾، كان المعنى: يكفرون به حال كونه حقًّا مصدِّقًا لما معهم، فكفروا به في أعظم أحواله المستلزمة للتصديق والإيمان به، وهو اجتماع كونه حقًّا في نفسه وتصديقه لما معهم، فالكفر به عند اجتماع الوصفين فيه يكون أغلظ وأقبح، وهذا المعنى والمبالغة لا تجده فيما إذا قيل: يكفرون به حالَ كونه حقًّا، وحالَ كونه مصدقًا لما معهم. فتأمله فإنه بديع جدًّا، فصحَّ قولُ النحاة والمفسرين في الآية، والله أعلم.

---

(١) (ق): «جعل الحق».

فائدة[1]

قولهم: «هذا بُسْرًا أطيبُ منه رُطَبًا»، فيها عشرة أسئلة.

أحدها: ما جِهة انتصابِ «بُسرًا ورُطبًا»، أعلى الحال أم على خبر كان؟.

الثاني: إذا كانا حالين، فما هو صاحبهما؟.

الثالث: ما العامل في الحالين، هل هو أفعل التفضيل، أم اسم الإشارة، أو غير ذلك؟.

الرابع: أنكم إذا جعلتم العاملَ أفعل التفضيل، لزمَ تقديم معمول أفعل التفضيل عليه، والاتفاق واقع على امتناع: «زيد منك أحسن»، وإذا لم يتقدم «منك» لم يتقدم الحال.

الخامس: متى يجوز أن يعمل العامل الواحد في حالين، ومتى لا يجوز، وما (ظ/١٠٣ب) ضابط ذلك؟.

السادس: هل يجوز التقديم والتأخير في الحالين جميعًا أم لا؟.

السابع: كيف تصورت الحال في غير المشتق؟.

الثامن: إلى أيِّ شيءٍ وقعت الإشارة (ق/١٣٦ب) بقولهم: «هذا...»؟.

---

(١) في «نتائج الفكر» للسهيلي: (ص/٣٩٩ ـ ٤٠٥) سبعة أسئلة، وزاد المصنف هنا ثلاثةَ أسئلة وأرقامها (١، ٤، ١٠) وزاد أجوبةَ السُّهَيلي ـ كعادته ـ تحريرًا وتكميلاً، ومن أجله قال ما قال في آخر هذه الأجوبة.

ثم نقلَ هذه الأسئلة العشرة مع اختصار أجوبتها، ونِسْبتها لنفسه = الجلالُ السيوطي في «الأشباه والنظائر النحوية»: (٤/٣٣٦ ـ ٣٤٢)، وسمَّاها: «تحفة النجبا في قولهم: هذا بُسرًا أطيب منه رطبا».

التاسع: هلا قلتم: إن بسرًا ورطبًا منصوب على خبر «كان» وتخلَّصتم من هذا كلِّه؟.

العاشر: هل يُشترط في هذه المسألة أن يكون الاسمان المنصوبان اسمين لشيء واحد باعتبار صفتين، أو يجوز أن يقع بين شيئين مختلفين، نحو: هذا بُسرًا أطيبُ منه عِنَبًا؟.

* **فالجواب عن هذه المسائل.**

أما السؤال الأول: فجهة انتصابه على الحال[1] في أصحِّ القولين، وهو اختيار سيبويه ومحقِّقي أصحابِه، خلافًا لمن زعمَ أنه خبر «كان»، وسيأتي إبطاله في جواب السؤال التاسع، وإنما جعله سيبويه حالاً؛ لأن المعنى عليه، فإن المخبر إنما يفضله على نفسه باعتبار حالين[2] من أحواله، ولولا ذلك لما صح تفضيل الشيءِ على نفسِه، فالتفضيل إنما صحَّ باعتبار الحالين فيه، فكان جهة انتصابهما على الحال لوجود شروط الحال، وسيأتي الكلام على شرط الاشتقاق، فلما كان هذا الباب لا يُذْكر إلا لتفضيل شيءٍ في زمانٍ أو على حالٍ، على نفسه في زمان أو على خبرٍ على حال أخرى؛ وسائر وجوه النصب متعذرة فيه إلا الحال، أو كونه خبرًا «لكان»، وسيأتي بطلان الثاني = فيتعين أن يكون حالاً.

فإن قلت: فهلا جعلته تمييزًا؟.

قلت: يأبى ذلك أنه ليس من قِسْميَ التمييز، فإنه ليس من المقادير المنتصبة عن تمام الاسم، ولا من التمييز المنتصب عن تمام الجملة،

---

(١) «على الحال» سقطت من (ق).

(٢) (ق): «حالة».

فلا يصح أن يكون تمييزًا.

فصل[1]

وأما السؤال الثاني: وهو ما هو صاحب الحال هـٰهنا، فجوابه أنه الاسم المضمر في «أطْيب» الذي هو راجع إلى المبتدأ من خبره، «فبُسْرًا» حال من ذلك الضمير، و«رُطَبًا» حال من الضمير المجرور بمن، وإن[2] كان المجرور بمن هو المرفوع المستتر في «أَطْيب» من جهة المعنى، ولكنه ينزَّل منزلةَ الأجنبي، ألا ترى أنك لو قلتَ: «زيد قائمًا أخطب من عَمْرو قاعدًا»، لكان «قاعدًا» حال من الاسم المخفوض بمن ـ وهو عمرو ـ فكذلك «رطبًا» حال من الاسم المجرور بـ«من».

هذا قول جماعةٍ من البصريين، وقال أبو علي الفارسي: صاحب الحالين الضمير المستكِنّ في «كان» المقدَّرة التامة، وأصل المسألة: هذا إذا كان، أي وجد بسرًا أطيب منه إذا كان، أي وجد رطبًا، فبسرًا[3] ورطبًا حالان من الضمير المستكِنّ في «كان».

وهذان القولان مبنيان على المسألة الثالثة: وهو ما هو العامل في هذه الحال؟ وفيه أربعة أقوال:

أحدها: أنه ما في «أطيب» من معنى الفعل؛ لأنك تريد أن طيبه في حال البُسْرية يزيد على طِيْبه في حال الرُّطبية، فالطيب أمر واقع في هذه الحال.

---

(١) «فصل» في جميع الأسئلة العشرة ليس في (د).

(٢) (ق): «وإذا».

(٣) (ق): «بُسرًا ورُطبًا».

والقول الثاني: أن العامل فيها «كان» التامَّة المقدَّرة، وهذا اختيار أبي علي.

والقول الثالث: (ق/١٣٧أ) أن العاملَ فيها ما في اسم الإشارة من [معنى][(١)] الفعل، أي: أُشير إليه بُسْرًا.

والقول الرابع: أنه ما في حرف التنبيه من معنى الفعل.

والمختار القول الأول: أن العامل فيها ما في «أطيب» من معنى الفعل[(٢)]، وإنما اخترناه لوجوه:

أحدها: أنهم متفقون[(٣)] على جواز: «زيد قائمًا أحسن منه راكبًا»، و«ثمرة نخلتي (ظ/١٠٤أ) بُسرًا أطيب منها رُطَبًا»، والمعنى في هذا كالمعنى في الأول سواء، وهو تفضيل الشيءِ على نفسه باعتبار حالين، فانتفى اسم الإشارة وحرف التنبيه، ودار الأمر بين القولين الباقيين: أن يكون العامل «كان» مقدَّرة أو «أطيب»، والقول بإضمار «كان» ضعيفٌ، فإنها لا تُضْمَر إلا حيث كان في الكلام دليل عليها، نحو قولهم: «إنْ خيرًا فخير»، وبابه؛ لأن الكلام هناك لا يتم إلا بإضمارها بخلاف هذا. وأيضًا فإن «كان» الزمانية ليس المقصود منها الحدث، وإنما هي عبارة عن الزمانِ، والزمانُ لا يُضْمَر، وإنما يُضْمَر الحدَث إذا كان في الكلام ما يدلُّ عليه، وليس في الكلام ما يدلُّ على الزمانِ الذي يقيَّد به الحَدَث، إلا أن يلفظ به، فإن لم يلفظ به لم يُعْقل.

---

(١) من «النتائج» و«الأشباه والنظائر».
(٢) من «أن العامل. . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) (ق): «يقولون»!.

فإن قلت: فمن هـٰهنا قالوا: إن «كان» هـٰهنا تامة غير ناقصة، بل قد خلعوا منها الدلالة على الزمان، وجرَّدوها لنفس الحَدَث.

قلت: هذا كلام من لم يحصِّل معنى «كان» التامة والناقصة كما ينبغي، فإن كان الناقصة والتامة يرجعانِ إلى أصل واحد، ولا يجوز إضمار واحد منهما، وكشف ذلك يطُوْل، لكن نشير إلى بعضه، وهو: أن القائل إذا قال: «كان برد وكان مطر»، فهو بمنزلةِ: «وَقَع وحَدَث» وغيرهما من الأفعال اللازمة، والزمان [جزء][1] مدلول الفعل، فلا يجوزُ أن يخلعه ويجرّد عنه، وإنما الذي خُلِع من «كان» التامة اقتضاؤها خبرًا يُقارن زمانَها، وبقيت تقتضيه مرفوعًا يقارن زمانها كما كان يقارنه الخبر فلا فرقَ بينهما أصلاً، فإن الزمان الذي كان الخبر يقترن به هو بعينه الزمان الذي اقترن به مرفوعها، وينزل مرفوعها في تمامها به منزلةَ خبرها إذا كانت ناقصة، **فتأمل هذا السر الذي أغفله كثيرٌ من النحاة!**.

ويُبْطل هذا المذهب أيضًا شيءٌ آخر، وهو: كثرة الإضمار، فإن القائل به يضمر ثلاثة أشياء: «إذا» والفعل والضمير، وهذا تعدٍّ لطور الإضمار وقول بما لا دليلَ عليه.

الوجه الثاني: من وجوه الترجيح أنَّ العاملَ في الحال لو كان معنى الإشارة؛ لكانت الإشارة إلى الحال لا إلى الجوهر وهذا باطل، فإنه إنما يُشير إلى ذات الجوهر، ولهذا يصح إشارته إليه وإن لم يكن على تلك الحال، كما إذا أشار إلى تمر يابس، وقال: «هذا بُسرًا أطيبُ منه رطبًا»، فإنه يصح، ولو كان العامل في الحال (ق/١٣٧ب)

---

(١) في الأصول: «خبر»، والمثبت هو الصواب.

هو الإشارة لم تصح المسألة.

الوجه الثالث: أنه لو كان العامل معنى الإشارة لوجب أن يكون الخبر عن الذات مطلقًا؛ لأن تقييد المشار إليه باعتبار الإشارة إذا كان مبتدأً لا يوجب تقييد[1] خبره إذا أخبرتَ عنه، ولهذا تقول: «هذا ضاحكًا أبي»، فالإخبار عنه بالأبوَّة غير مقيد بحال ضحكه بل التقييد للإشارة فقط، والإخبار بالأبوة وقعَ مطلقًا عن الذات، فاعْتَصِمْ بهذا الموضع، فإنه ينفعك في كثير من المواضع، وإذا عُرِف هذا وجب أن يكون الخبر بـ«أطيب» وقعَ عن المشار إليه مطلقًا.

الوجه الرابع: أن العامل لو لم يكن هو «أطيب» لم تكن الأطيبية مقيدة بالبُسْرية، بل تكون مُطْلقة، وإذا لم تكن مقيَّدة فسد المعنى، لأن الغرض تقييد الأطيبية (ظ/١٠٤ب) بالبُسرية مفضَّلة على الرُّطَبية، وهذا معنى العامل، وإذا ثبت أن الأطيبية مقيدة بالبسرية وجبَ أن يكون «بُسرًا» معمولاً لـ«أطيب».

فإن قلت: فلأجل هذا قدرنا الظرف المقيد حتى يستقيم المعنى، وقلنا: تقديره: «هذا إذا كان بسرًا أطيب منه إذا كان رطبًا»، أي: هذا في وقت بُسْريته أطيب منه في وقت رُطَبيته.

قلت: هذا يحتاج إليه إذا لم يكن في اللفظ ما يُغْني عنه ويقوم مقامه، فأما إذا كان مَعَنا ما يغني عنه، فلا وجهَ لتكلُّف إضماره وتقديره.

فإن قلت: لو كان العامل هو «أطيب» لزم منه المحال، لأنه يستلزم تقييده بحالين مختلفين، وهذا ممتنع.

---

(١) (ظ ود): «تقديم».

قلت: الجواب عن هذا: أن العامل في الحالين وصاحبهما متعدِّد ليس متحدًا، أما العامل في الحال الأولى، فهو ما في «أطيب» من معنى الفعل؛ لأنك إذا قلت: «هذا أطيبُ من هذا» تريدُ: أنه طاب وزاد طِيْبُه عليه، والطيبُ أمرٌ ثابت له في حال البُسْرية. قال سيبويه(١): «هذا باب ما يُنْصَب من الأسماء على أنها أحوال وقعت فيها الأمور».

وأما الحال الثانية وهي «رطبًا» فالعامل فيها معنى الفعل الذي هو متعلَّق الجار في قولك: «منه»، فإن «منه» متعلِّق بمعنى غير الطيب؛ لأن «طاب يطيب» لا يتعدى بمن، ولكن صِيْغة الفعل(٢) تقتضي التفضيل بين شيئين مشتركين في صفةٍ واحدة، إلا أن أحدهما متميز من الآخر منفصل منه بزيادة في تلك الصفة، فمعنى التميز والانفصال الذي تضمنه أفعل هو الذي تعلق به حرف الجر، وهو الذي يعمل في الحال الثانية، كما عمل معنى الفعل الذي تعلق به حرف الجر من قولك: «زيد في الدار قائمًا» في الحال التي هي «قائمًا».

فإن قلت: فهلاَّ أَعْمَلْت فيهما جميعًا ما في «أطيب» من معنى الطيب(٣)؟.

قلت: يستلزمه(٤) المحال المذكور؛ لأن الفعل الواحد لا (ق/١٣٨أ) يقع في حالين كما لا يقع في ظرفين، لا تقول: «زيد قائم يوم الجمعة يوم الخميس»، ولا: «جالس خلفك أمامك»، فإذا قلت:

---

(١) «الكتاب»: (١/ ١٩٩) بنحوه.
(٢) كذا في الأصول و«النتائج»، وأصلحها محققه إلى: «أفعل».
(٣) «من معنى الطيب» سقطت من (ظ ود).
(٤) (ظ ود): «لاستلزامه».

«زيد يوم الجمعة أطيب منه يوم الخميس»، جازَ؛ لأن العامل في أحد اليومين غير العامل في اليوم الثاني؛ لأنك فضَّلْتَ حين قلت: «أطيب» أو «أصح» أو «أقوم» صحةً وقيامًا على صِحَّةٍ أُخرى وقيام آخر، وفضلت حالاً من حالٍ بمزية وزيادة، وكذلك حين قلت: «هذا بُسْرًا أطيب منه رطبًا»، ولا يجوز أن يعمل عامل واحد في حالين ولا ظرفين، إلا أن يتداخلا، ويصح الجمع بينهما، نحو قولك: «زيد مسافر يومَ الخميس ضَحْوةً»، لأن الضحوة داخلة في اليوم، وكذلك: «سِرْت راكبًا مسرعًا» لدخول الإسراع في السير وتضمُّنِه له، ولو قلت: «سِرْت مسرعًا مبطئًا»، لم يجز؛ لاستحالة الجمع بينهما إلا على تقدير الواو، أي: مسرعًا تارة ومبطئًا أخرى، وكذلك: «بسرًا ورطبًا» يستحيل أن يعمل فيهما عامل واحد؛ لأنهما غير متداخِلَيْن. هذا هو الجواب الصحيح عندي.

وأجاب طائفةٌ بأن قالوا: أفعل التفضيل في قوة فعلين؛ لأن معناه: حَسُن وزاد حُسْنه، وطاب[1] وزادَ طِيْبه، وإذا كان في قوة فعلين، فهو عامل في «بسرًا» باعتبار حَسُن وطاب، وفي «رطبًا» باعتبار زادَ، حتى لو فككت[2] ذلك لقلت: هذا زادَ بُسْرًا في الطيب على طيبه في حال كونه رطبًا، (ظ/١٠٥أ) فاستقام المعنى المطلوب، وهذا جواب حَسَن، والأول أمتن، فتأملهما.

فصل

وأما السؤال الرابع: وهو تقديم معمول أفعل التفضيل عليه،

---

(١) «وطاب» ليست في (ق).
(٢) (ق): «ملكت».

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: لا نسلم امتناع تقديم معموله عليه، وقولكم الاتفاق واقع على امتناع: «زيد منك أحسن»، غير صحيح، لا اتفاق في ذلك، بل قد جَوَّز بعض النحاة ذلك واستدل عليه بقول الشاعر(١):

* جَنَى النحلِ أو ما زوَّدَتْ منه أَطْيبُ *

قال هؤلاء: وأفعل التفضيل لما كان في قوة فعلين جاز تقديم معموله عليه. قالوا: وتقديمه أقوى من قولك: «أنا لك محب»، و«فيك راغب»، و«عندك مقيم»، ولاستقصاء الحجج في هذه المسألة موضع آخر.

الوجه الثاني: سلَّمنا امتناع تقديم معموله عليه، ولا يقال: «زيد منك أحسن»، فهذا الأمر يختص بقولهم: «منك» لا يتعدى إلى الحال والظرف، وذلك لأن «منك» في معنى المضاف إليه، بدليل أن قولهم: «زيد أحسن منك»، بمنزلة: «زيد أحسن الناس» في قيام أحدهما مقام الآخر، وأنهم لا يجمعون بينهما، فلما قام المضاف إليه مقامه، لكونه (ق/١٣٨ب) المفضل عليه في المعنى، كرهوا تقديمه على المضاف لأنه خلاف لغتهم، فلا يلزم من امتناع تقديم معمولٍ هو كالمضاف إليه امتناع تقديم معمول ليس كهو، وهذا بين.

وجواب ثالث: وهو أنهم إذا فضلوا الشيءَ على نفسه باعتبار حالين فلابد من تقدُّم أحدهما على العامل، وإن كان مما لا يسوغ

---

(١) هو: الفرزدق، «ديوانه»: (ص/ ٣٢)، وصدره:

* وقالت لنا أهلاً وسهلاً وزوَّدت *

تقديمه لو لم يكن كذلك، فإذا فضلوا ذاتين باعتبار حالين، قدَّموا أحدهما على العامل وأخَّروا الآخر عنه، فقالوا: «زيد قائمًا أحسن منه[1] قاعدًا»، وكذلك في التشبيه أيضًا يقولون: «زيد قائمًا كعَمْرو قاعدًا»، وإذا جاز تقديم هذا المعمول على «الكاف» التي هي أبعد في العمل من باب أحسن، فتقديم[2] معمول «أحسن» أجدر، والغرض هنا بهذا الكلام تفضيل هذه «التمرة» في حال كونها «بُسرًا» عليها في حال كونها «رطبًا».

فصل

وأما السؤال الخامس: وهو متى يجوز أن يعمل العامل الواحد في حالين؟ فقد فرغنا من جوابه فيما تقدم، وأن ذلك يجوز إذا كانت إحدى الحالين متضمنة للأخرى، نحو: «جاء زيد راكبًا مسرعًا»، وكذلك يعمل في الظرفين إذا تضمَّن أحدُهما الآخر، نحو: «سِرْتُ يوم الخميس بُكرة».

فصل

وأما السؤال السادس: وهو هل يجوز التقديم والتأخير في الحالين أم لا؟.

فالجواب عنه: أن الحال الأولى يجوز فيها ذلك، لأن العامل فيها لفظي، وهو ما في «أطيب» من معنى الفعل، فلك أن تقول: «هذا بُسْرًا أطيبُ منه رُطَبًا»، وأن تقول: «هذا أطيب بسرًا منه رطبًا»، وهو الأصل.

---

(١) كذا في الأصول، ولعله: من عَمرو.

(٢) (ق): «فيقول».

فإن قلت: إذا كان هذا هو الأصل، فلِمَ مثَّل سيبويه[1] بها مقدمة، وكان ذلك أحسن عنده من أن يؤخرها؟.

قلت: كأنه أراد تأكيد معنى الحال فيها؛ لأنه ترجم عن[2] الحال، فلو أخرها لأشبهت التمييز؛ لأنك إذا قلت: «هذا الرجل أطيب بسرًا من فلان»، فبسرًا ـ لا محالة ـ تمييز، وإذا قدمت «بسرًا» على «أطيب من كذا» فبسرًا ـ لا محالة ـ حال، ولا يصح أن يُخْبر بهذا الكلام عن رجل ولا عن شيءٍ سوى التمر وما هو في معناه. فإذا قلت: «هذا [أطيب] بسرًا»، احتمل الكلام قبل تمامه وقبل النظر (ظ/١٠٥ب) في قرائن أحواله أن يكون «بسرًا» تمييزًا، وأن يكون حالاً، وبينهما في المعنى فرقٌ عظيم، فاقتضى تَحْصِين المعنى والحرص على البيان للمراد تقديم الحال الأولى على عاملها، ولو أخرت لجاز.

وأما الحال الثانية: فلا سبيل إلى تقديمها على عاملها لأنه معنوي، (ق/١٣٩أ) والعامل المعنوي لا يُتَصور تقديم معموله عليه؛ لأن العامل اللفظي إذا تقدم عليه منصوبه الذي حقه التأخير، قلت فيه: مقدَّم في اللفظ مؤخَّر في المعنى، فقسمت العبارة بين اللفظ والمعنى[3]، فإذا لم يكن للعامل وجود في اللفظ لم[4] يتصور تقديم المعمول عليه؛ لأنه لابد من تأخير المعمول على عامله في المعنى، فلا يوجد إلا بعدَه وعامله متقدِّم عليه؛ لأنه مَنْويّ غير ملفوظ به، فلا

(١) في «الكتاب»: (١/ ١٩٩).
(٢) (ق): «على».
(٣) ليست في (ق).
(٤) من قوله: «مؤخر في. . .» إلى هنا ساقط من (د).

تذهب النية والوهم إلى غير موضعه، بخلاف اللفظي فإن محل اللفظ اللسان ومحل المعنى القلب، فإذا ذهب اللسان باللفظ إلى غير موضعه[1]، لم يذهب القلب بالمعنى إلا إلى موضعه، وهو التقديم.

فصل

وأما السؤال السابع: وهو كيف[2] يتصور الحال في غير المشتق؟.

فاعلم أنه ليس لاشتراط الاشتقاق حجة، ولا يقوم على هذا الشرط دليل، ولهذا كان الحُذَّاق من النحاة على أنه لا يشترط، بل كلُّ ما دلَّ على هيئةٍ صحَّ أن يقع حالاً، فلا يشترط فيها إلا أن تكون دالة على معنًى متحول، ولهذا سميت حالاً كما قال:

لَوْ لم تَحُلْ ما سُمِّيَتْ حالا   وكلُّ ما حالَ فقد زالا

فإذا كان صاحبُ الحال قد أوقع الفعلَ في صفةٍ غير لازمةٍ للفعل، فلا تُبال أكانت مشتقةً أم غير مشتقة؛ فقد جاء في الحديث: «**يتمثَّلُ لي الملكُ رَجُلاً**»[3] فوقع «رجلاً» هنا حالاً؛ لأن صورة الرجليَّة طارئة على الملَك في حال التمثُّل، وليست لازمة للملَك إلا في وقت وقوع الفعل منه وهو التمثل، فهي إذًا حال؛ لأنه قد تحول إليها، ومثله: ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧] ومثله: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾ [الأعراف: ٧٣]، ومثله: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا﴾ [مريم: ١٧]، ويقولون: «مررتُ بهذا العودِ شَجَرًا ثم مررتُ به رَمَادًا»، و«هذا زيد أسدًا»، وتأويل هذا كلِّه بأنه معمول الحال، والتقدير: يُشْبِه، بعيدٌ

---

(١) من قوله: «بخلاف اللفظي...» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) (ق): «كيف لم».

(٣) تقدم تخريجه ٢/٥٦٨.

جدًّا، وكذا تأويل ذلك كله[1] بمشتقّ تعسُّف ظاهر، والتحقيقُ ما تقدَّم، وأنها كلها أحوال، وإن كانت جامدة؛ لأنها صفات يتحول الفاعل إليها، وليس يلزم في الصفات أن تكون كلها فِعْلية، بل منها نفسيَّة ومعنويَّة وعدمِيَّة، وهي صفة النفي، وإضافية وفعلية، ولا يكون من جميعها حالاً إلا ما كان الفعلُ واقعًا فيه وجاز خُلُوه عنها، فأما ما كان لازمًا للاسم مما لا يجوز خلوه (ق/١٣٩ب) عنه، فلا يكون حالاً منتصبة بالفعل، نحو قولك: قرشي، وعربي، وحبشي، وابن، وبنت، وأخ، وأخت، فكلُّ هذه لا يُتَصوَّر وقوعها أحوالاً؛ لأنها لا تتحوَّل.

فصل

وأما السؤال الثامن: وهو إلى أيِّ شيءٍ وقعت الإشارة بقولك: هذا؟.

فالجواب: أن متعلَّق الإشارة هو الشيء الذي تتعاقب عليه هذه الأحوال، وهو ما تخرجه النخل من أكمامها فيكون بَلَحًا، ثم يكون سَيَابًا، ثم جَدَالاً[2]، ثم بُسرًا إلى أن يكون رُطَبًا، فمتعلَّق الإشارة المحل الحامل لهذه الأوصاف، فالإشارة إلى شيءٍ ثالث غير البسر والرطب، وهو حامل البسريَّة والرطبيَّة (ظ/١٠٦أ)، وقد عرفت بهذا أنه لا ينبغي تخصيص الإشارة بقولهم: إنها إلى البلح أو الطلع أو الجَدَال، كلُّ ذلك تمثيل، والتحقيقُ: أن الإشارة إلى الحقيقة الحاملة لهذه الصفات والذي يدلك على هذا أنك تقول: «زيد قائمًا أخطب

---

(١) ليست في (ق).

(٢) (ق): «خلالاً»! وانظر «المخصَّص»: (١١/ ١٢٠ ـ ١٢١) لابن سِيْده.

منه قاعدًا»، وقال عبدالله بن سلام لعثمان: «أنا خارجًا أنفع لك مني داخلاً»، فلا إشارةَ ولا مُشَار هنا، وإنما هو إخبار عن الاسم الحامل للصفات التي منها القيام والقعود، ولا يصحُّ أن يكون متعلَّق الإشارة صفة البُسرية ولا الجوهر يقيد تلك الصفة، لأنك لو أشرت إلى البسرية وكان الجوهر يُقيدها، لم يصح تقييده بحال الرُّطبية، فتأمله، فلم يبق إلا أن تكون الإشارة[1] إلى الجوهر الذي تتعاقب عليه الأحوال، وقد تبين لك بطلان قول من زعم أن متعلَّق الإشارة في هذا هو العامل في «بسرًا»، فإن العامل فيها إما ما تضمنه «أطيب» من الفعل، وإما «كان» المقدَّرة، وكلاهما لا يصح تعلُّق الإشارة به.

فصل

وأما السؤال التاسع: وهو قوله: هلا قلتم: إنه منصوب على أنه خبر كان؟.

فجوابه: أن «كان» لو أُضْمِرت لأضمر ثلاثة أشياء: الظرف الذي هو «إذا» وفعل «كان»، ومرفوعها، وهذا لا نظير له إلا حيث يدلُّ عليه الدليل، وقد تقدم ذلك، وقد منع سيبويه من إضمار «كان» فقال[2]: «لو قلت: عبدَالله المقتولَ، تُرِيد: [كن][3] عبدَالله المقتول، لم يَجُز»، وقد تقدم ما يدل على[4] امتناع إضمار «كان»، فلا نطوِّل بإعادته، وإذا لم يجز إضمار كان على[5] انفرادها فكيف يجوز إضمار

---

(١) من قوله: «صفة البُسْرية. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) في «الكتاب»: (١/ ١٣٣).

(٣) في الأصول: كان، والتصويب من «الكتاب».

(٤) «ما يدل على» سقطت من (ق).

(٥) (ق): «في».

«إذ» و«إذا» معها!! وأنت لو قلت: «آتيك جاء زيد» تريد: إذا جاء زيد، كان خَلْفًا من الكلام بإجماع، وإذا كان كذلك كان الإضمار من هذا الموطن أبعد؛ لأنه لا (ق/ ١٤٠أ) يُدرى هـٰهنا «إذ» تريد أم «إذا»؟ وفي قولك «سآتيك» لا يحتمل إلا أحدهما، بخلاف قولك: «زيد قائمًا أخطب منه قاعدًا»، وإذا بَعُد كل البعد إضمار الظرف هـٰهنا فاضماره مع «كان» أبعد، ومن قدَّره[1] من النحاة، فإنما أشارَ إلى شرح المعنى بضرب من التقريب.

فإن قيل: الذي يدلُّ على أنه لابُد من إضمار «كان»: أن هذا الكلام لا يُذكر إلا لتفضيل شيءٍ في زمان من أزمانه على نفسه في زمان آخر، ويجوز أن يكون الزمان المفضَّل فيه ماضيًا وأن يكون مستقبلاً، ولابُدَّ من إضمار ما يدل على المراد منهما، فيضمر للماضي «إذ»[2]، وللمستقبل «إذا»، و«إذ»[3] و«إذا» يطلبان الفعل، وأعم الأفعال وأشملها فعل الكَوْن الشامل لكلِّ كائن، ولهذا كثيرًا ما يضمرونه، فلابدَّ من فعل يُضاف إليه الظرف، لاستحالة أن تقول: «هذا إذ بُسرًا أطيب منه إذ رطبًا»، فتعين إضمار «كان» لتصحيح الكلام.

قيل: هذا السؤال إنما يلزم إذا أضمرنا الظرف، وإما إذا لم نُضْمره لم نحتج إلى «كان ويكون». وأما قولكم: إنه يفضل الشيءَ على نفسِه باعتبار زمانين، و«إذ وإذا» للزمان؛ فجوابه: أن في التصريح بالحالين المفضل أحدهما على الآخر غُنْية عن ذِكْر الزمان وتقدير إضماره.

---

(١) (ق): «قلده»!.

(٢) (ق): «فيضمن إذ».

(٣) ليست في (ق) وكذا التي في آخر الفقرة.

ألا ترى أنك إذا قلت: «هذا في حال بُسريَّته أطيب منه في حال رُطَبيته»، استقام الكلام، ولا «إذ» هنا ولا «إذا» لدلالة الحال على مقصود المتكلم من التفضيل[1] باعتبار الوقتين، وكذلك تقول: «هذا في حال شبوبيته أعقل منه في حال شيخوخته»، ونظائر ذلك مما يصح فيه التفضيل باعتبار زمانين، من غير ذكر ظرفٍ ولا تقديره، فافهمه.

فصل

وأما (ظ/١٠٦ب) **السؤال العاشر**: وهو أنه هل يشترط اتحاد المفضَّل والمفضَّل عليه بالحقيقة؟.

فجوابها: أن وضعها كذلك، ولا يجوز أن يقال: «هذا بُسرًا أطيب منه عنبًا»؛ لأن وضع هذا الباب لتفضيل الشيءِ على نفسه باعتبارين وفي زمانين. قال الأخفش: كلُّ ما لا يتحول إلى شيء فهو رفع، نحو: «هذا بُسر أطيب منه عنب»، فـ«أطيب» مبتدأ و«عنب» خبره، وفي هذا التركيب إشكال، وتوجيهه: أن الكلامَ جملتان إحداهما: قولك: «هذا بسر». والثانية: قولك: «أطيب منه عنب»، والمعنى: «العنب أطيب منه»، فأفدت خبرين؛ أحدهما: أنه بسر، والثاني: أن العنب أطيب منه، ولو قلت: هذا البسر أطيب منه عنب، لاتضحت المسألة (ق/١٤٠ب) وانكشف معناها، والله أعلم.

فهذا ما في هذه المسألة المشكلة من الأسئلة والمباحث، علَّقتها صيدًا لسوانح الخاطر[2] فيها خشيةَ أن لا يعود، فلْيُسامح الناظرُ فيها،

---

(١) تحرفت في (ظ ود).
(٢) (ق): «الخواطر».

فإنها عُلِّقت على حين بُعْدي من كتبي، وعدم تمكُّني من مراجعتها، وهكذا غالب هذا التعليق إنما هو صيد خاطر، والله المستعان[1].

* * *

(١) «والله المستعان» ليست في (ق)، وانظر التعليق في (٢/ ٥٧٧).

مسألة: «سلام عليكم ورحمة الله»

في هذا التسليم ثمانية وعشرون سؤالاً:

السؤال الأول: ما معنى السلام وحقيقته؟.

[**السؤال**] **الثاني**: هل هو مصدر أو اسم؟.

السؤال الثالث: هل قول المسلِّم: «سلام عليكم» خبر أو إنشاء وطلب؟.

السؤال الرابع: ما معنى السلام[1] المطلوب عند التحيَّة، وإذا كان دعاءً وطلبًا، فما الحكمة في طلبه عند التلاقي والمكاتبة دون غيره من المعاني؟.

السؤال الخامس: إذا كان من السلامة، فمعلوم أن الفعل منها لا يتعدَّى بـ«على»، فلا يقال: سلامة عليك، وسلِمت عليك بكسر اللام، وإنما يقال: سلام لك، كما قال تعالى: ﴿فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩١﴾ [الواقعة: ٩١].

السؤال السادس: ما الحكمة في الابتداء بالنكرة في السلام، مع كون الخبر جارًّا ومجرورًا؟ وقياس العربية تقديم الخبر في ذلك نحو: «في الدار رجل».

السؤال السابع: لِمَ اختصَّ المسلِّم بهذا النظم، والرادُّ بتقديم الجار والمجرور على السلام[2]، وهلا كان رده بتقديم السلام

---

(١) (ظ ود): «السؤال».

(٢) (ظ ود): «المسلم».

مطابقًا[1] لابتدائه؟.

السؤال الثامن: ما الحكمة في كون سلام المبتدىء بلفظ النكرة، وسلام الراد عليه بلفظ المعرفة؟ وكذلك ما الحكمة في ابتداء السلام في المكاتبة بالنكرة وفي آخرها بالمعرفة، فيقال أولاً: سلام عليكم، وفي انتهاء المكاتبة: والسلام عليكم، وهل هذا التعريف[2] لأجل العهد وتقدُّم السلام، أو لحكمة سوى ذلك؟.

السؤال التاسع: ما الفائدة في دخول الواو العاطفة في السلام الآخر، فيقول أولاً: سلامٌ عليكم، وفي الانتهاء: والسلامُ عليكم، وعلى أيِّ شيءٍ هذا العطف؟.

السؤال العاشر: ما السرُّ في نصب السلام في تسليم الملائكة ورفعه في تسليم إبراهيم ـ عليه السلام ـ، وهل هو كما تقول النحاةُ: إن سلام إبراهيم أكمل لتضمنه جملة اسمية دالة على ثبوت، وتضمُّن سلام الملائكة صيغة جملة فعلية دالة على الحدوث؟ أم[3] لسر غير ذلك؟.

السؤال الحادي عشر: ما السرُّ في نصب السلام من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾﴾ [الفرقان: ٦٣]، ورفعه من قوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا (ق/ ١٤١أ) وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [القصص: ٥٥] وما الفرق (ظ/١٠٧أ) بين الموضعين؟.

السؤال الثاني عشر: ما الحكمة في تسليم الله على أنبيائه ورسله؟

---

(١) (ظ ود): «مطلقًا».

(٢) (ظ ود): «التفريق».

(٣) ليست في (ق).

والسلام إنما هو طلب السلامة للمسلَّم عليه، فكيف يتصور هذا المعنى في حقِّ الله تعالى؟ وهذا من أهم الأسئلة وأحسنها.

السؤال الثالث عشر: إذا ظهرت حكمة سلامه تعالى عليهم، فما الحكمة في كونه سلَّم عليهم بلفظ النكرة، وشرعَ لعباده أن يسلموا على رسوله[1] بلفظ المعرفة، فيقولون: «السلامُ عليكَ أيها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاته»، وكذلك سلامهم على أنفسهم وعلى عباد الله الصالحين.

السؤال الرابع عشر: ما السر في تسليم الله على يحيى بلفظ النكرة في قوله: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيۡهِ﴾ [مريم: ١٥]، وتسليم المسيح على نفسه بلفظ المعرفة بقوله: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ﴾ [مريم: ٣٣] وأيُّ السلامين أتم وأعم.

السؤال الخامس عشر: ما الحكمة في تقييد هٰذين السلامين بهذه الأيام الثلاثة ﴿يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ . . .﴾[2] الآية [مريم: ٣٣] مع أن السلام مطلوب في جميع الأوقات، فلو أتى به مطلقًا أَمَا كان أعم؟ فإن هذا التقييد خصَّ السلامَ بهذه الأيام خاصة.

السؤال السادس عشر: ما الحكمة في تسليم النبيِّ ﷺ على من اتَّبَعَ الهدى في كتاب هِرَقل[3] بلفظ النكرة، وتسليم موسى على من اتبع الهدى بلفظ المعرفة كما جاء في القرآن، وهلاَّ كان سلام النبيِّ ﷺ بلفظ المعرفة ليطابق القرآن، وما الفرق بينهما؟.

السؤال السابع عشر: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ

---

(١) (ق): «عليه».

(٢) الآية ليست في (ق ود).

(٣) سيأتي تخريجه (٢/ ٦٥٥).

﴿ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] هل هذا سلام من الله تعالى فيكون الكلام قد تضمَّن جملتين طلبيتين، وهي الأمر بقوله[1]: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وخبرية وهي: سلامه تعالى على عباده، وعلى هذا فيكون من باب عطف الخبر على الطلب.

أو هو أمر من الله بالسلام عليهم، وعلى هذا فيكون قد أمر بشيئين؛ أحدهما: قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، والثاني: قوله: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾، ويكون كلاهما معمولاً لفعل القول، وأيُّ المعنيين أليق بالآية؟.

السؤال الثامن عشر: روى أبو داود في «سننه»[2] من حديث أبي جُرَيٍّ[3] الهُجَيْمي قال: «أتيتُ رسولَ الله ﷺ، فقلت: عليكَ السلام يا رسول الله فقال: «**لا تَقُلْ: عَلَيْكَ السَّلامُ، فإنّ عَلَيْكَ السَلامُ تَحيّةُ الموْتَىٰ**» قال الترمذي[4]: «حديث صحيح»، وقد صحَّ عنه ﷺ في السلام على الأموات فعلاً وأمرًا: «**السَّلامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**»[5]، فما وجه هذا الحديث؟ وكيف الجمع بينه وبين الأحاديث الصحيحة؟.

السؤال التاسع عشر: ما وجه دخول الواو (ق/١٤١ب) في قول النبي ﷺ: «**إذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهلُ الكِتَابِ فَقُوْلُوا: وَعَلَيْكُمْ**»[6] وقد

---

(١) (ق): «بقول: الحمد لله».
(٢) رقم (٤٠٨٤).
(٣) تحرفت في (ق) إلى «جرير»، واسمه: جابر بن سُلَيم.
(٤) في «الجامع» رقم (٢٧٢٢)، وفيه: «حسن صحيح»، وانظر ما سيأتي ٢/ ٦٣٠.
(٥) تقدم تخريجه ١/ ٨٤.
(٦) أخرجه البخاري رقم (٦٢٥٨)، ومسلم رقم (٢١٦٣) وغيرهم من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

استشكل كثيرٌ من الناس أمرَ هذه الواو حتى أنكر بعض الحذَّاق[1] أن تكون ثابتة، قال: لأن الواو في مثل هذا تقتضي تقريرَ الأول وتصديقه، كما إذا قلت: «زيد كاتب» فقال المخاطَب: وفقيه، فإنه يقتضي إثبات الأول وزيادة وصف «فقيه»، فكيف دخلت في هذا الموضع وما وجهها؟.

السؤال العشرون: ما السر في اقتران الرحمة والبركة بالسلام دون غيرهما من الصفات كالمغفرة والبر والإحسان ونحوها؟.

السؤال الحادي والعشرون: لِمَ كانت نهاية السلام عند قوله[2]: «وبركاته» (ظ/١٠٧ب)، ولم تُشْرَع الزيادة عليها؟.

السؤال الثاني والعشرون: ما الحكمة في إضافة الرحمة والبركة إلى الله تعالى، وتجريد السلام عن هذه الإضافة، ولم لا أُضيفت كلها أو جُرِّدت كلها؟.

السؤال الثالث والعشرون: ما الحكمة في إفراد السلام والرحمة، وجمع البركة، وهلاَّ جُمِعت كلها أو أفردت كلها[3]؟.

السؤال الرابع والعشرون[4]: ما الحكمة في تأكيد الأمر بالسلام على النبي ﷺ بالمصدر، دون الصلاة في قوله: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب: ٥٦]، ولم يقل: صلوا صلاة؟.

السؤال الخامس والعشرون: ما الحكمة في تقديم السلام عليه في

---

(١) (ظ ود): «بعضهم من الحُذَّاق».
(٢) سقطت من (ق).
(٣) «وهلا...» ليست في (ظ).
(٤) من قوله: «ما الحكمة...» إلى هنا ساقط من (د).

الصلاة على الصلاة عليه؟ وهلا وقعت البداءة بالصلاة عليه أولاً، ثم أُتبِعَت بالسلام لتصح[1] البداءة بما بدأ اللهُ به من تقديمِ الصلاةِ على السلام؟.

السؤال السادس والعشرون: ما الحكمة في كون السلام عليه في الصلاة بصيغة خطاب المواجهة، وأما الصلاة عليه فجاءت بصيغة الغيبة لذكره باسم العلم؟.

السؤال السابع والعشرون: ـ وهو ما جرَّ إليه طَرْدُ الكلام ـ ما الحكمةُ في كون الثناء على الله ورد بصيغة الغيبة في قولنا: «التحيات لله»، مع أنه سبحانه هو المناجَى المخاطَب الذي يسمع كلامَنا ويرى مكانَنا، وجاء السلام على النبيِّ ﷺ بصيغة الخطاب مع أن الحال كان يقتضي العكس، فما الحكمةُ في ذلك؟.

السؤال الثامن والعشرون: ـ وهو خاتمة الأسئلة ـ ما السرُّ في كون السلام خاتمة الصلاة وهلاَّ كان في ابتدائها، وإذا كان كذلك؛ فما السر في مجيئه مُعَرَّفًا وهلاَّ جاء منكَّرًا؟.

* * *

أما السؤال الأول: وهو ما حقيقة هذه اللفظة؟.

فحقيقتُها البراءةُ والخلاص والنجاة من الشرِّ والعيوب، وعلى هذا المعنى تدور تصاريفُها، فمن ذلك قولك: «سلَّمك الله»، و«سَلِم فلانٌ من الشر»، ومنه دعاءُ المؤمنين على الصراط: «ربِّ سَلِّم اللهم سَلِّم»[2]،

(١) (ق): «ليقع».

(٢) تقدم تخريجه (١/ ٢٩٤)، وهو حديث الشفاعة الطويل.

ومنه: «سَلِمَ الشيءُ (ق/١٤٢أ) لفلان»، أي: خَلَص له وحده، فخلص من ضرر الشركة فيه، قال الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ﴾ [الزمر: ٢٩] أي: خالصًا له وحدَه لا يملكه معه غيره. ومنه: السّلْم، ضد الحرب، قال تعالى: ﴿۞وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] لأنَّ كل واحد من المتحاربين يَخْلص ويَسْلم من أذى الآخر، ولهذا يبنى منه على المفاعلة، فيقال: المسالمة، مثل المشاركة. ومنه: القلب السليم، وهو النقي من الغِلّ والدَّغل والعيب[١]، وحقيقته: الذي قد سَلِم لله وحده فخَلَص من دغل الشرك وغِلِّه، ودغل الذنوب والمخالفات، بل هو المستقيم على صِدق حبه وحسن معاملته، فهذا هو الذي ضَمِن له النجاة من عذابه والفوز بكرامته، ومنه أُخِذ الإسلام، فإنه من هذه المادة؛ لأنه الاستسلام والانقياد لله والتخلص من شوائب الشرك، فسَلِم لربه وخَلَص له، كالعبد الذي سلم لمولاه ليس له فيه شركاءُ متشاكسون، ولهذا ضربَ سبحانه هـٰذين المثلين للمسلم المخلص الخالص لربه والمشرك به.

ومنه: السَّلَم للسَّلَفِ[٢]، وحقيقته: العِوَض المُسْلَم فيه، لأن من هو في ذمته قد ضمن سلامته لربه، ثم سُمِّي العقد: سَلَمًا، وحقيقته ما ذكرناه.

فإن قيل: فهذا ينتقض بقولهم للديغ (ظ/١٠٨أ): سليمًا.

قيل: ليس هذا بنقضٍ له، بل طرد لما قلناه، فإنهم سموه: سليمًا

---

(١) «الغل» من (ظ ود)، و«العيب» من (ق).

(٢) (ق): «السلام» ثم كتب في حاشيتها: «السلم ظ» يعني: الظاهر، وهو الصواب، وتحرّفت في (ظ ود) إلى «السلم للكشف»!.

باعتبار ما يهمه ويطلبه ويرجو أن يؤول إليه حالُه من السلامة، فليس عنده أهم من السلامة، ولا هو أشد طلبًا منه لغيرها، فسُمِّيَ سليمًا لذلك، وهذا من جنس تسميتهم المَهْلَكة: مَفَازَة؛ لأنه لا شيء أهم عند سالكها من فوزه منها، أي: نجاته، فسُمِّيت: «مفازة» لأنه يطلب الفوز منها[1]، وهذا أحسن من قولهم: إنما سُمِّيت: مفازة، وسُمِّي اللديغ: سليمًا = تفاؤلاً، وإن كان التفاؤل جزء هذا المعنى الذي ذكرناه وداخل فيه، فهو أعم وأحسن.

فإن قيل: فكيف يمكنكم رد السُّلَّم إلى هذا الأصل؟.

قيل: ذلك ظاهر، فإن الصاعدَ إلى مكان مرتفع لما كان متعرِّضًا للهُوِيِّ والسقوط، طالبًا للسلامة راجيًا لها، سُميت الآلة التي يتوصل بها إلى غرضه: سُلَّمًا، لتضمنها سلامته، إذ لو صَعِد بتكلُّف[2] من غير سُلَّم لكان عَطَبه متوقعًا، فصح أن السُّلَّم من هذا المعنى.

ومنه تسمية الجنة: دار السلام، وفي إضافتها إلى السلام ثلاثة أقوال؛ **أحدها**: أنها إضافة إلى مالكها السلام سبحانه. **الثاني**: أنها إضافة إلى تحية أهلها، فإن تحيتهم فيها «سلام». **الثالث**: أنها إضافة إلى معنى السلامة، أي: دار السلامة من كل آفة ونقص وشر، والثلاثة متلازمة، وإن كان الثالث أظهرها، فإنه لو كانت الإضافة إلى مالكها، لأُضِيْفت إلى اسم من أسمائه غير السلام، وكان يقال: دار الرحمن، أو: دار (ق/١٤٢ب) الله أو دار المَلِك، ونحو ذلك، فإذا

---

(١) من قوله: «أي نجاته...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) من قوله: «لما كان متعرِّضًا...» إلى هنا مكانه في (ق) آخر الورقة (١٤٣/أ)، والصواب ما في (ظ ود).

عهدت إضافتها إليه، ثم جاء «دار السلام» حملت على المعهود. وأيضًا فإن المعهود في القرآن إضافتها إلى صفتها أو إلى أهلِها.

أما الأول: فنحو: دار القرار، دار الخُلْد، جنة المأوى، جنات النعيم، جنات الفردوس. **وأما الثاني**: فنحو: دار المتقين ولم يُعْهَد إضافتها إلى اسم من أسماء الله في القرآن، فالأَوْلَى حمل الإضافة على المعهود في القرآن.

وكذلك إضافتها إلى التحية ضعيف من وجهين، **أحدهما**: أن التحية بالسلام مشتركة بين دار الدنيا والآخرة، وما يُضاف إلى[1] الجنة لا يكون إلا مختصًّا بها، كالخُلْد والقرار والبقاء. **الثاني**: أن غير التحية من أوصافها أكمل، مثل كونها دائمة، وباقية، ودار خُلْد، والتحيةُ فيها عارضة عند التلاقي والتزاور[2]، بخلاف السلامة من كلِّ عيبٍ ونقص وشر، فإنها من أكمل أوصافها المقصودة على الدوام، التي لا يتم النعيمُ فيها إلا به، فإضافتها إليه أولى، وهذا ظاهر.

فصل

وإذا عُرف هذا؛ فإطلاق السلام على الله تعالى اسمًا من أسمائه هو أولى من هذا كله، وأحق بهذا[3] الاسم من كلِّ مسمًّى به، لسلامته ـ سبحانه ـ من كل عيب ونقص من كل وجه، فهو السلام الحق بكل اعتبار، والمخلوق سلام بالإضافة، فهو سلام سبحانه في ذاتِهِ عن كلِّ عيب ونقص[4] يتخيله وهم، وسلامٌ في صفاته من كلِّ

(١) (ق): «إليه».
(٢) من «الثاني...» إلى هنا سقط من (ظ).
(٣) (ق): «من هذا».
(٤) «من كل وجه...» إلى هنا سقطت من (ق) وتكررت في (ظ).

عيب ونقص، وسلام في أفعاله من كل عيب ونقص وشر وظلم وفعلٍ واقع على غير وجه الحكمة، بل هو السلام الحقُّ من كل وجه وبكل اعتبار، فعُلِمَ أن استحقاقه تعالى لهذا الاسم أكمل من استحقاق كل ما يطلق عليه.

وهذا هو حقيقة التنزيه الذي نزَّه به نفسه ونزهه به رسوله، (ظ/١٠٨ب) فهو السلامُ من الصاحبة والولد، والسلام من النظير والكفء، والسَّمِي والمماثل، والسلام من الشريك، وكذلك إذا نظرتَ إلى أفراد صفات كماله، وجدت كل صفة سلامًا مما يضاد كمالها، فحياته سَلاَم[(١)] من الموت ومن السِّنَة والنوم، وكذلك قيُّوميته وقدرته سلام من التعب واللغوب، وعلمه سلام من عزوب شيء عنه أو عروض نسيانٍ أو حاجةٍ إلى تذكُّر وتفكُّر، وإرادته سلام من خروجها عن الحكمة والمصلحة، وكلماته سلام من الكذب والظلم، بل تمت كلماته صِدْقًا وعدلاً، وغِناه سلام من الحاجة إلى غيره بوجهٍ ما، بل كلُّ ما سواه محتاج إليه، وهو غنيٌّ عن كلِّ ما سواه، وملكُه سلام من منازع فيه أو مشارك أو معاون مُظَاهِر أو شافع عنده بدون إذنه، وإلاهيته سلامٌ من كل مشارك له (ق/١٤٣أ) فيها، بل هو الله الذي لا إلـه إلا هو، وحِلْمه وعَفْوه وصَفْحه ومغفرته وتجاوزه سلاَمٌ من أن تكون عن حاجة منه أو ذُلٍّ أو مُصَانعة كما يكون من غيره، بل هو مَحْض جُوْده وإحسانه وكرمه.

وكذلك عذابه وانتقامه وشدةُ بَطْشه وسرعة عقابه سَلاَمٌ من أن يكون ظلمًا أو تشفِّيًا أو غِلْظة وقسوة، بل هو مَحْض حكمته وعدله

---

(١) سقطت من (ق).

ووضعه الأشياءَ مواضعها، وهو مما يستحق عليه الحمدَ والثناءَ كما يستحقه على إحسانه وثوابه ونعمه، بل لو وضع الثواب موضع[1] العقوبة لكان مناقضًا لحكمته ولعزته، فوضعه العقوبة موضعها هو من حمده وحكمته وعزته، فهو سلام مما يتوهم أعداؤه والجاهلون به من خلاف حكمته.

وقضاؤه وقدره سَلَام من العبثِ والجَوْر والظلم، ومِنْ تَوَهُّمِ وقوعِهِ على خلاف الحكمة البالغة، وشرعُه ودينُه سلام من التناقض والاختلاف والاضطرابِ، وخلافِ مصلحة العباد ورحمتِهِم والإحسانِ إليهم وخلافِ حكمته، بل شرعُه كلُّه حكمة ورحمة ومصلحة وعدل.

وكذلك عطاؤه سَلَام من كونه مُعَاوَضة أو لحاجةٍ إلى المُعْطَى. ومنعه سلام من البخل وخوف الإملاق، بل عطاؤه[2] إحسان محض لا لمعاوضةٍ ولا لحاجة، ومنعه عدل محض وحكمة لا يشوبه بخل ولا عجز.

واستواؤه وعُلُوُّه على عرشه سَلَام من أن يكون محتاجًا إلى ما يحمله أو يستوي عليه، بل العرش محتاج إليه، وحَمَلَته محتاجون إليه، فهو الغنيُّ عن العرش وعن حَمَلَته، وعن كلِّ ما سواه، فهو استواءٌ وعُلُوٌّ لا يشوْبُه حَصْر ولا حاجة إلى عرش ولا غيره، ولا[3] إحاطة شيء به سبحانه وتعالى، بل كان سبحانه ولا عَرْش ولم يكن به حاجة إليه، وهو الغني الحميد، بل استواؤه على عرشه واستيلاؤه على خلقه من موجبات مُلْكه وقَهْره من غير حاجةٍ إلى عرش ولا غيره

---

(١) (ق): «مكان».

(٢) «سلام من. . .» إلى هنا سقط من (ظ ود).

(٣) «غيره ولا» سقطت من (ق).

بوجهٍ ما، ونزولُه كل ليلة إلى سماءِ الدنيا سلام مما يضاد علوَه، وسَلاَم مما يضاد غِناه وكماله، وسَلاَم من كلِّ ما يتوهَّم معطِّل أو مشبِّه، وسَلاَم من أن يصير تحت شيءٍ أو محصورًا في شيء ـ تعالى الله ربنا عن كل ما يضاد كماله وغناه ـ. وسمعُه وبصرُه سَلاَمٌ من كلِّ ما يتخيَّله مشبِّه أو يتقوَّله (ق/١٤٣ب) معطِّل.

وموالاته لأوليائه سلام من أن تكون عن ذُلٍّ كما يوالي المخلوقُ المخلوقَ، بل هي موالاة رحمة وخير وإحسانٍ وبرٍّ، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١]، فلم (ظ/١٠٩أ) ينفِ أن يكون له ولي مطلقًا، بل نفى أن يكون له وليٌّ من الذُّل[١].

وكذلك محبته لمحبيه وأوليائه سَلاَم من عوارض محبة المخلوق للمخلوق، من كونها محبة حاجة إليه أو تملُّق له، أو انتفاع بقربه، وسلام مما يتقوَّله المعطلون فيها، وكذلك ما أضافه إلى نفسه من اليد والوجه[٢]، فإنه سَلاَم عما يتخيله مشبِّه أو يتقوله معطِّل.

فتأمل كيف تضمن اسمه «السلام» كل ما ينزه عنه تبارك وتعالى، وكم ممن يحفظ هذا الاسم ولا يدري ما تضمَّنه من هذه الأسرار والمعاني، والله المستعان[٣] المسؤول أن يوفق لتعليقٍ على الأسماء الحسنى على هذا النَّمط إنه قريب مجيب، ولنقطع هٰهنا الكلام على السؤال الأول.

---

(١) «فلم ينف...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ظ ود): «الرحمة».
(٣) ليست في (ق).

فصل[١]

وأما السؤال الثاني: وهو هل السلامُ مصدر أو اسم؟.

فالجواب: أن السلامَ الذي هو التحية اسم مصدر من «سلَّم»، ومصدره الجاري عليه «تسليم»، كـ«علَّم تعليمًا»، و«فَهَّمَ تفهيمًا»، و«كلَّم تكليمًا»، والسلام من «سلَّم»، كالكلام من «كلَّم».

فإن قيل: وما الفرق بين المصدر والاسم؟.

قلنا: بينهما فرقان؛ لفظيٌّ ومعنويٌّ.

أما اللفظي: فإن المصدرَ هو الجاري على فعله الذي هو قياسه، كالإفعال من «أفعل» والتفعيل من «فعَّل» والانفعال من «انفعل»، والتفعلل من «تفعْلَل» وبابه. وأما السلام والكلام فليسا بجاريين على فعليهما، ولو جريا عليه لقيل: «تسليم وتكليم».

وأما الفرق المعنويُّ: فهو أن المصدر دالٌّ على الحَدَث وفاعله، فإذا قلت: تكليم وتسليم وتعليم[٢]، ونحو ذلك، دلَّ على الحدث ومن قام به، فيدل التسليم على السلام والمسلم، وكذلك التكليم والتعليم. وأما اسم المصدر فإنما يدلُّ على الحدث وحدَه، فالسلام والكلام لا يدل[٣] لفظُه على مُسَلِّم ولا مُكَلِّم، بخلاف التكليم والتسليم.

وسرُّ هذا الفرق أن المصدر في قولك: «سلَّم تسليمًا» و«كلَّم

---

(١) كلمة «فصل» من هنا إلى السؤال الثاني عشر ليست في (د)، ثم ثبتت إلى آخر الأسئلة.

(٢) ليست في (ق).

(٣) (ظ ود): «يدرك».

تكليمًا» بمنزلة تَكْرار الفعل، فكأنك قلت: «سلَّم سلَّم» و«تكلَّم تكلَّم»، والفعل لا يخلو عن فاعله أبدًا. وأما اسم المصدر؛ فإنهم جرَّدوه لمجرد الدلالة على الحدث، **وهذه النكتة من أسرار العربية**، فهذا السلام الذي هوِ التحيَّة.

وأما «السلام» الذي هو اسم من أسماء الله؛ ففيه قولان:

أحدهما: أنه كذلك اسم مصدر، وإطلاقه عليه كإطلاق «العدل» عليه، والمعنى: أنه (ق/١٤٤أ) ذو السلام وذو العدل، على حذف المضاف.

والثاني: أنَّ المصدرَ بمعنى الفاعل هنا، أي: السالم[(١)] كما سُمِّيت ليلة القدر: «سلامًا»، أي: سالمة من كلِّ شرٍّ، بل هي خير لا شرَّ فيها. وأحسنُ من القولين وأَقْيَس في العربية: أن يكون نفس السلام من أسمائه تعالى، كالعدل، وهو من باب إطلاق المصدر على الفاعل لكونه غالبًا عليه مكرَّرًا منه، كقولهم: رجل صَوْم وعَدْل وزَوْر، وبابه.

وأما «السلام» الذي هو بمعنى السلامة، فهو مصدر نفسه، وهو مثل الجلال والجلالة، فإذا حذفت «التاء» كان المراد نفس المصدر، وإذا أتيت[(٢)] بالتاء كان فيه إيذان[(٣)] بالتحديد بالمرة من المصدر، كالحبِّ والحبَّة، فالسلام والجمال والجلال كالجنس العام من حيث لم يكن فيه [تاء][(٤)] التحديد. والسلامةُ والجلالةُ والملاحةُ والفصاحةُ

---

(١) (ق): «السلام»!.

(٢) (ق): «أتي».

(٣) في الأصول: «إيذانًا»!.

(٤) تحرفت في الأصول.

كلُّها تدلُّ على الخصلة الواحدة.

ألا ترى أن الملاحة خَصْلة من خصال الكمال، والجلالة خَصْلة من خصال الجلال، ولهذا لم يقولوا: كَمَالة، كما قالوا: مَلَاحة (ظ/١٠٩ب) وفَصَاحة؛ لأن «الكمال» اسم جامع لصفات الشرف والفضل، فلو قالوا: كمالة، لنقضوا الغرض المقصود من اسم «الكمال»، فتأمَّلْه.

وعلى هذا جاء: «الحَلَاوة والأَصَالة والرَّزَانة والرَّجَاحة»؛ لأنها خصلة[1] من مطلق الكمال والجمال محددة، فجاؤوا فيها بـ«التاء» الدالة على التحديد، وعكسه: «الحماقة والرَّقاعة والنَّذالة والسفاهة»، فإنها خصال محددة من مطلق العيبِ والنقص، فجاؤوا في الجنس الذي يشمل الأنواع بغير «تاء»، وجاؤوا في أنواعه وأفراده بـ«التاء»، وقد تقدَّم تقرير هذا المعنى وإيضاحه[2]، فلا حاجةَ إلى إعادته.

فتأمَّل الآن كيف جاء «السلام»[3] مجرَّدًا عن «التاء» إيذانًا بحصول المسمى التام؛ إذ لا يحصل المقصود إلا به، فإنه لو سلم من آفةٍ ووقعَ في آفة، لم يكن قد حصل له السلام، فوضح أن السلام لم يخرج عن المصدريَّة في جميع وجوهه.

فإن قيل: فما الحكمة في مجيئه اسم مصدر، ولم يجيء على أصل المصدر؟.

قيل: هذا السرُّ بديع، وهو أن المقصود حصول[4] مُسَمَّى السلامة

---

(١) (ق): «خِصال».

(٢) (ظ ود): «وأيضًا»! وانظر ما تقدم (٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧٢).

(٣) (ق): «الإسلام».

(٤) ليست في (ق).

للمسلَّم عليه على الإطلاق، من غير تقييد بفاعل، فلما كان المراد مطلق السلامة من غير تعرُّض لفاعلٍ أتوا باسم المصدر الدال على مجرَّد الفعل، ولم يأتوا بالمصدر الدالِّ على الفعل والفاعل معًا، فتأمله.

فصل

وأما السؤال الثالث: وهو أنّ قول المسلم: «سلام عليكم» هل هو إنشاء أم خبر[(١)]؟ (ق/١٤٤ب)

فجوابه: أن هذا ونحوه من ألفاظ الدعاء متضمن للإنشاء والإخبار، فجهة الخبرية فيه لا تُناقض جهةَ الإنشائية، وهذا موضعٌ بديع يحتاج إلى كشف وإيضاح، فنقول: الكلام له نسبتان، نسبة إلى المتكلِّم به نفسِه[(٢)]، ونسبة إلى المتكلَّم فيه إما طلبًا وإما خبرًا، وله نسبة ثالثة إلى المخاطَب، لا يتعلَّقُ بها هذا الغرض، وإنما يتعلق تحقيقه بالنِّسبتين الأوليين، فباعتبار تينك النسبتين ينشأ التقسيم إلى الخبر والإنشاء، ويعلم أين يجتمعان وأين يفترقان، فله بنسبته إلى قَصْد المتكلِّم وإرادته لثبوتِ مضمونِه وصف الإنشاء، وله بنسبته إلى المتكلَّم فيه والإعلام بتحقُّقه في الخارج وصف الإخبار، ثم تجتمع النسبتان في موضع، وتفترقان في موضع، فكلُّ موضعٍ كان المعنى فيه حاصلاً بقصد المتكلِّم وإرادته فقط، فإنه لا يُجامِع فيه الخبرُ الإنشاءَ، نحو قوله: بعتك كذا، ووهبتكه، وأعتقت، وطلقت، فإن هذه المعاني لم يثبت لها وجود خارجي إلا بإرادة المتكلِّم وقصدِه، فهي إنشاآت، وخبريتها من جهة أخرى، وهي تضمُّنها إخبار المتكلِّم

(١) (ق): «أم طلب أم خبر».
(٢) (ق): «التكلم نفسه».

عن ثبوت هذه النِّسبة في ذهنه؛ لكن ليست هذه هي الخبرية التي وضع لها لفظ الخبر، وكل موضع كان المعنى حاصلاً فيه من غير جهة المتكلِّم، وليس للمتكلِّم فيه إلّا دعاؤه بحصوله ومحبته، فالخبرُ فيه لا يناقض الإنشاء، وهذا نحو: «سلامٌ عليكم»، فإن السلامة المطلوبة[1] لم تحصل بفعل المسلِّم، وليس للمسلِّم إلا الدعاء بها ومحبتها، فإذا قال: «سلامٌ عليكم»، تضمَّن الإخبار بحصول السلامة والإنشاء للدعاء بها وإرادتها وتمنِّيها، وكذلك: «ويل له» قال سيبويه: هو دعاء وخبر، ولم يفهم كثير من الناس قولَ سيبويه على وجهه، بل حرَّفوه عما أراده به، وإنما أراد سيبويه هذا المعنى أنها تتضمن الإخبار بحصول الويل له مع الدعاء به، فتدبَّر هذه النكتة التي لا تجدها محرَّرةً في غير هذا الموضع هكذا (ظ/١١٠أ)، بل تجدهم يُطلقون تقسيم الكلام إلى خبرٍ وإنشاء من غير تحريرٍ وبيانٍ لمواضع اجتماعهما وافتراقهما. وقد عرفت بهذا أن قولهم: «سلام عليكم»، و«ويل له»، وما أشبه هذا، أبلغ من إخراج الكلام في صورة الطلب المجرد نحو: اللهم سلمه.

فصل

وأما السؤال الرابع: وهو ما معنى السلام المطلوب عند التحية؟.

ففيه قولان مشهوران:

(ق/١٤٥أ) **أحدهما**: أن المعنى: اسم السلام عليكم، و«السلام» هنا هو الله عز وجل. ومعنى الكلام: نزلت بركةُ اسمه عليكم، وحلت عليكم، ونحو هذا، واختير في هذا المعنى من أسمائه عز وجل اسم «السلام» دون غيره من الأسماء، لما يأتي في جواب السؤال الذي بعده،

(١) (ظ ود): «السلام المطلق به» وهو تحريف.

واحتجَّ أصحابُ هذا القول بحجج، منها: ما ثبت في «الصحيح»[1] أنهم كانوا يقولون في الصلاة: السلام على الله قبل[2] عباده، السلام على جبريل، السلام على فلان، فقال النبي ﷺ: «**لا تَقُولوا: السَّلامُ على اللهِ فإنَّ اللهَ هو السلام، ولكنْ قُولوا: السلامُ عَلَيْك أيُّها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُه، السلامُ عَلَيْنا وعلى عِبادِ اللهِ الصَّالحين**»، فنهاهم النبيُّ ﷺ أن يقولوا: «السلام على الله»؛ لأن السلام على المسلَّم عليه دعاء له وطلب أن يَسْلَم، والله تعالى هو المطلوبُ منه لا المطلوبُ له، وهو المدعوّ لا المدعوّ له، فيستحيل أن يُسَلَّم عليه، بل هو المسلِّمُ على عباده كما سلَّم عليهم في كتابه حيث يقول: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨١]، وقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الصافات: ١٣٠] وقال في يحيى: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ﴾ [مريم: ١٥] وقال لنوح: ﴿ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ﴾ [هود: ٤٨] ويسلِّم يوم القيامة على أهل الجنة كما قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ ﴿٥٧﴾[3] سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [يس: ٥٧ ـ ٥٨] فـ«قولاً» منصوب على المصدر، وفعله ما تضمَّنه «سلام» من القول؛ لأن السلام قول.

وفي «مسند الإمام أحمد»[4] و«سنن ابن ماجه»[5] من حديث

---

(١) البخاري رقم (٨٣١)، ومسلم رقم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) كذا في أكثر الروايات، وفي روايةٍ للبخاري «من»، انظر «الفتح»: (٢/ ٣٦٣).

(٣) الآية ساقطة من (د).

(٤) لم أجده في «المسند»، وقد عزاه المصنف إلى المسند في حاشيته على أبي داود: (٧/ ١١٣) أيضًا.

(٥) رقم (١٨٤).

محمد بن المنكدر عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «**بَيْنَا أَهْلُ الجنَّةِ في نَعِيْمِهِمْ إِذ سَطَعَ لَهم نُوْرٌ مِنْ فَوْقِهِمْ، فَرَفَعُوا رُؤوسَهُم، فَإِذَا الجَبَّارُ جَلَّ جَلاَلُهُ قَدْ أَشْرَف عَلَيهِم مِنْ فَوْقِهم، وقال: يَا أَهْلَ الجنةِ سَلامٌ عَلَيْكُم ثُمَّ قَرَأ قوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾** [يس: ٥٨] **ثُمَّ يَتَوارَىٰ عَنْهم، فَتَبْقَىٰ رَحْمَتُه وبَرَكَتُه عَلَيْهِمْ في دِيَارِهِمْ**»[(١)].

وفي «سنن ابن ماجه»[(٢)] مرفوعًا: «**أَوَّل مَنْ يُسلِّم عَلَيه الحقُّ يومَ القِيَامَةِ عُمَر**»، وقال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] فهذا تحيتهم يوم يلقونه تبارك وتعالى، ومحالٌ أن تكون هذه تحية منهم له، فإنهم أعرف به من أن يُسَلِّموا عليه، وقد نُهوا عن ذلك في الدنيا، وإنما هذا تحية منه لهم، والتحية هنا مضافة إلى المفعول، فهي التحية التي يُحَيَّون بها لا التحية التي يحيونه هم بها، ولولا قوله تعالى في (ق/١٤٥ب) سورة يس: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨] لاحتمل أن تكون التحيةُ لهم من الملائكة، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣ ـ ٢٤]، ولكن هذا سلام الملائكة إذا دخلوا عليهم وهم في منازلهم من الجنة يدخلون مُسَلِّمين عليهم، وأما التحية المذكورة في قوله: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] فتلك تحيته لهم [وقت][(٣)] اللقاء، كما

---

(١) وأخرجه البزار «الكشف: ٣/ ٦٧»، والآجريّ في «الشريعة»: رقم (٦١٥)، وغيرهم كما في «الدر المنثور»: (٥/ ٥٠١).
وفي سنده الفضل بن عيسى الرقاشي، منكر الحديث، وبه ضعفه الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٩٨)، والبوصيري في «مصباح الزجاجة»: (١/ ٤٦).

(٢) رقم (١٠٤) والحاكم: (٣/ ٨٤)، وابن عدي: (٧/ ٦٥) عن أُبي بن كعب، وضعفه البوصيري في «الزوائد»: (١/ ٤٦)، وابن القيم في «حاشيته على أبي داود»: (٧/ ٣٠).

(٣) في الأصول: «وقيل» والمثبت من «المنيرية».

يُحيي الحبيبُ حبيبَه إذا لقيه، فماذا حُرِم المحجوبون عن ربهم يومئذ!؟.

يَكْفِي الذي غَابَ عنك غَيْبَتُهُ فَـذَاكَ ذَنْـبٌ عِقَـابُـه فِيْـهِ

(ظ/١١٠ب) والمقصود: أنَّ اللهَ تعالى يُطْلَب منه السلام، فلا يمتنع من حقه أن يسلِّم على عبادِه ولا يُطلب له ذلك، فلذلك لا يُسَلَّم عليه. وقوله ﷺ: «إنَّ اللهَ هو السَّلام»[1] صريحٌ في كون السلام اسمًا من أسمائه.

قالوا: فإذا قال المسلِّم: «سلام عليكم»، كان معناه: اسم السلام عليكم. ومن حُجَجهم ما رواه أبو داود[2] من حديث ابن عُمر أن رجلاً سلَّمَ على النبي ﷺ فلم يَردَّ عليه حتى استقبل الجدار، ثم تيمَّم وردَّ عليه، وقال: «إني كرهتُ أَنْ أذكرَ اللهَ إلا على طُهْر»، قالوا: ففي هذا الحديث بيان أن «السلام» ذِكر الله، وإنما يكون ذكرًا له إذا تضمن اسمًا من أسمائه.

ومن حججهم أيضًا: أن الكفار من أهل الكتاب لا يُبْدَؤون بالسلام، فلا يقال لهم: سلامُ عليكم. ومعلوم أنه لا يكره أن يقال لأحدهم: سلَّمَكَ الله، وما ذاك إلا لأن السلام اسم من أسماء الله، فلا يسوغ أن يُطْلَب للكافر حصول بركة ذلك الاسم عليه. فهذه

---

(١) تقدم ٢/ ٦١١.

(٢) رقم (٣٣٠)، والنسائي: (١/ ٣٥ ـ ٣٦)، والطيالسي رقم (١٨٥١) من طريق محمد بن ثابت العبدي عن نافع عن ابن عمر بنحوه، وفي لفظه نكارة، ذكره أبو داود عن الإمام أحمد.

وله شاهد من حديث المهاجر بن قنفذ، أخرجه أبو داود رقم (١٧)، والنسائي: (١/ ٣٧)، وابن ماجه رقم (٣٥٠)، والحاكم: (١/ ١٦٧)، وابن خزيمة رقم (٢٠٦)، وانظر «سلسلة الأحاديث الصحيحة» رقم (٨٣٤).

حججٌ كما ترى قوية ظاهرة.

القول الثاني: أن السَّلام مصدر بمعنى السلامة، وهو المطلوب المدعوّ به عند التحية. ومن حُجَّة أصحاب هذا القول أنه يُنكَّر بلا ألف ولام[1]، بل يقول المسلِّم: «سلام عليكم»، ولو كان اسمًا من أسماء الله لم يستعمل كذلك، بل كان يطلق عليه معرَّفًا، كما يُطلق على سائر أسمائه الحسنى، فيقال: ﴿ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، فإن التنكير لا يصرف اللفظ إلى مُعَيَّن فضلاً عن أن يصرفه إلى الله وحده، بخلاف المعرف فإنه ينصرف إليه تعيينًا إذا ذكرت أسماؤه الحسنى.

ومن حُجَجهم أيضًا: أن عطفَ الرحمة والبركة عليه في قوله: «سلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، يدل على أن المراد به المصدر، ولهذا عطف عليه مصدرين مثله.

ومن حُجَجهم أيضًا: أنه لو كان السلام (ق/١٤٦أ) هنا اسمًا من أسماء الله، لم يستقم الكلام إلا بإضمار وتقدير يكون به مُقيدًا، ويكون المعنى: بركة اسم السلام عليكم، فإن الاسم نفسه ليس عليهم، ولو قلت: اسم الله عليك، كان معناه: بركة هذا الاسم عليك، ونحو ذلك من التقدير، ومعلوم أن هذا التقدير خلاف الأصل، ولا دليل عليه.

ومن حُجَجهم أيضًا: أنه ليس المقصود من السلام هذا المعنى، وإنما المقصود منه الإيذان[2] بالسلامة خبرًا ودعاءً، كما يأتي في جواب السؤال الذي بعد هذا، ولهذا كان السلام أمانًا، لتضمُّنِه معنى

---

(١) «ولام» ليست في (ق).

(٢) (ق): «الإيذان منه».

السلامة، وأَمْن كل واحد من المسلِّم والرَّاد عليه من صاحبه. قالوا: فهذا كله يدل على أن السلام مصدر بمعنى السلامة، وحُذِفت تاؤه؛ لأن المطلوب هذا الجنس لا المرة الواحدة منه، و«التاء» تفيد التحديد كما تقدَّم.

وفَصْلُ الخطاب في هذه المسألة أن يُقال: الحقُّ في مجموع القولين، فكل منهما بعض الحق، والصوابُ في مجموعهما، وإنما يتبيَّن ذلك بقاعدة قد أشرنا إليها مرارًا، وهي: أن مِن دعاءِ الله بأسمائه الحسنى أن يسأل في كل مطلوب، ويتوسل إليه بالاسم المقتضي لذلك المطلوب المناسب لحصوله، حتى إن الداعي متشفع إلى الله[1] متوسل إليه به، فإذا قال: «ربِّ اغفر لي وتُبْ عليَّ إنك أنت التواب الغفور»، فقد سأله أمرين، وتوسَّل إليه باسمين من أسمائه مقتضيين لحصول مطلوبه، وكذلك قول النبي ﷺ (ظ/١١١أ) لعائشة ـ رضي الله عنها ـ وقد سألته ما تدعو به إن وافقت ليلة القدر؟ «**قولي: اللهم إنَّك عَفُوٌّ تحبُّ العفوَ فاعفُ عني**»[2]، وكذلك قوله للصديق ـ رضي الله عنه ـ وقد سأله أن يعلِّمه دعاءً يدعو به: «**اللهمَّ إني ظلمتُ نفسي ظُلمًا كثيرًا وإنه لا يغفرُ الذنوبَ إلا أنتَ فاغفرْ لي مغفرةً من عندكَ وارحمني إنَّك أنتَ الغفورُ الرَّحيم**»[3]، وهذا كثير جدًّا، فلا نطول بإيراد شواهده.

---

(١) (ظ ود): «مستشفع إليه...». وانظر ما تقدم (١/ ٢٨١، ٢٨٩).

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٣٥١٣)، وابن ماجه رقم (٣٨٥٠)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٨٧٢)، وأحمد في «المسند»: (٦/ ١٧١ وغير موضع)، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٥٣٠).

قال الترمذي: «حسن صحيح»، وصححه الحاكم على شرط الشيخين.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٨٣٤)، ومسلم رقم (٢٧٠٥).

وإذا ثبتَ هذا؛ فالمقام لما كان مقامَ طلب السلامة التي هي أهم ما عند الرجل، أتى في لفظها بصيغة اسم من أسماء الله، وهو السلام الذي يطلب منه السلامة، فتضمن لفظ «السلام» معنيين؛ **أحدهما**: ذكر الله كما في حديث ابن عمر[1]، **والثاني**: طلب السلامة، وهو مقصود المسلِّم، فقد تضمَّن «سلام عليكم» اسمًا من أسماء الله تعالى وطلب السلامة منه، فتأمل هذه الفائدة.

(ق/١٤٦ب) وقريب من هذا[2] ما رُوِيَ عن بعض السلف[3] أنه قال في «آمين»: إنه اسم من أسماء الله تعالى، وأنكرَ كثيرٌ من الناس هذا القول، وقالوا: ليس في أسمائه «آمين»، ولم يفهموا معنى كلامه، فإنه إنما أراد أن هذه الكلمة تتضمن اسمه تبارك وتعالى، فإن معناها: استجِبْ وأعط ما سألناك[4]، فهي متضمنة لاسمه مع دلالتها على الطلب، وهذا التضمُّن في «سلام عليكم» أظهر؛ لأن «السلام» من أسمائه تعالى، فهذا كشف سر المسألة، والله أعلم.

فصل

إذا عُرِفَ هذا؛ فالحكمة في طلبه عند اللقاء دون غيره من الدعاء: أن عادة الناس الجارية بينهم أن يُحَيّي بعضُهم بعضًا عند

---

(١) المتقدم.

(٢) (ق): «منها».

(٣) جاء تفسيره بذلك عن عدد من السلف منهم أبو هريرة ومجاهد وهلال بن يِسَاف وحكيم بن جُبَير.
أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ١٨٨)، وعبدالرزاق: (٢/ ٩٩)، وانظر «الدر المنثور»: (١/ ٤٥) و«تفسير ابن كثير»: (١/ ٣٣).

(٤) (ق): «سألتك».

لقائه[1]، وكل طائفة لهم في تحيتهم ألفاظٌ وأمورٌ اصطلحوا عليها، وكانت العرب تقول في تحيتهم بينهم في الجاهلية: «انعم صباحًا» و«انعموا صباحًا»، فيأتون بلفظة «أنعموا» من النَّعمة ـ بفتح النون ـ وهي طِيْب العيش والحياة، ويَصِلُونها بقولهم: «صباحًا»؛ لأن الصباح أول النهار، فإذا حَصَلت فيه النَّعمة استصحبَ حكمها واستمرت اليوم كلَّه، فخصُّوها بأوله إيذانًا بتعجيلها وعدم تأخيرها إلى أن يَتَعَالَى النهار، وكذلك يقولون: «أنعموا مساءً»، فإن الزمان هو صباح ومساء، فالصباح من أوَّل النهار إلى بعد انتصافه، والمساء من بعد انتصافه إلى الليل، ولهذا يقول الناس: «صبَّحك الله بخيرٍ ومسَّاك الله بخير»، فهذا هو معنى «انعم صباحًا ومساء» إلا أن فيه ذكر الله.

وكانت الفرسُ يقولون في تحيتهم: «هزار سال بيمائي»[2] أي: تعيش ألف سنة، وكل أمة لهم تحية من هذا الجنس أو ما أشبهه، ولهم تحية يخصُّون بها ملوكَهم من هيئات خاصَّة عند دخولهم عليهم؛ كالسجود ونحوه، وألفاظ خاصة تتميز بها تحية الملك من تحية السُّوْقة، وكلُّ ذلك مقصودهم به الحياة ونعيمها ودوامها، ولهذا سُمِّيت تحية، وهي «تفعلة» من الحياة كـ«تكرمة» من الكرامة، لكن أُدْغِم المثلان فصار «تحية»، فشرع الملكُ القدوسُ السلامُ ـ تبارك وتعالى ـ لأهل الإسلام تحيتهم بينهم «سلام عليكم»، وكانت أولى من جميع تحيات الأمم التي منها ما هو مُحَال وكذب، نحو قولهم: تعيش ألف سنة، وما هو قاصر المعنى مثل قولهم: «انعم صباحًا»،

---

(١) (ق): «اللقاء».

(٢) تحرفت في الأصول، ومعنى «هزار سال»: ألف سنه، و«بيمائي»: تقطع أو تعيش، وانظر: «اللسان»: (١٢/ ٢١٧).

ومنها مالا ينبغي إلا لله، مثل: السجود، فكانت التحية بالسلام أَوْلى من ذلك كلِّه؛ لتضمنها السلامةَ التي لا حياةَ ولا فلاحَ إلا بها، فهي الأصل المقدَّم على كلِّ شيءٍ.

ومقصود (ق/١٤٧أ) العبد من الحياة إنما يحصل بشيئين؛ بسلامته من الشر (ظ/١١١ب)، وحصول الخير كله، والسلامة من الشر مُقَدَّمة على حصول الخير، وهي الأصل، ولهذا إنما يهتم الإنسان، بل كُلُّ حيوان بسلامته أولاً ثم غنيمته ثانيًا، على أن السلامة المطلقة تتضمن حصول الخير، فإنه لو فاته حَصَل له الهلاك والعَطَب أو النقص والضعف، ففوات الخير يَمْنع حصولَ السلامة المطلقة، فتضمَّنت السلامة نجاتَه من كلِّ شرٍّ[1] وفوزَه بالخير، فانتظمت الأصلين اللذين لا تتم الحياةُ إلا بهما، مع كونها مشتقة من اسمه «السلام» ومتضمنة له، وحُذِفت «التاء» منها لما ذكرنا من إرادة الجنس لا «السلامة» الواحدة، ولما كانت الجنة دار السلامة من كلِّ عيب وشرٍّ وآفةٍ، بل قد سَلِمت من كلِّ ما ينغِّص[2] العيشَ والحياة، كانت تحيةُ أهلها فيها «سلام»، والربُّ يحييهم فيها بالسلام، والملائكة يدخلون عليهم من كلِّ باب: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾﴾ [الرعد: ٢٤] فهذا سرُّ التحية بالسلام عند اللقاء.

وأما عند المكاتبة؛ فلما كان المتراسلان كل منهما غائبًا عن الآخر، ورسوله إليه وكتابه يقوم مقام خطابه له، استعمل في مكاتبته له من السلام ما يستعمله معه لو خاطبه، لقيام الكتاب مقام الخطاب.

---

(١) (د): «سوء».

(٢) (ق): «ينقص».

فصل

وأما السؤال الخامس: وهو تَعْدية هذا المعنى بـ«على».

فجوابه بذكر مقدمة، وهي: ما معنى قوله: «سلمت»؟ فإذا عُرِف معناها عُرِف أن حرف «على» أليق به، فاعلم أن لفظ «سلمت عليه» و«صليت عليه» و«لعنت فلانًا» موضوعها ألفاظ هي جُمَل طلبية، وليس موضوعها معاني مفردة، فقولك: «سلمت»، موضوعه: قلت: «السلام عليك»، وموضوع «صليت عليه» قلت: «اللهم صل عليه» أو «دعوت له»، وموضوع «لعنته» قلت: «اللهم العنه».

ونظير هذا «سبحت الله»، قلت: «سبحان الله»، ونظيره ـ وإن كان مشتقًّا من لفظ الجملة ـ «هلَّل» إذا قال: «لا إلـه إلا الله»، و«حَمْدَل» إذا قال: «الحمد لله»، و«حوقل» إذا قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، و«حيعل» إذا قال: «حيَّ على الصلاة»، و«بَسْمل» إذا قال: «بسم الله» قال[1]:

وَقَدْ بَسْمَلَتْ لَيلَى غَداةَ لَقِيْتُها ... أَلا حَبَّذَا ذَاكَ الحبيبُ المبَسْمِلُ

وإذا ثبت هذا؛ فقولك: «سلَّمت عليه»، أي: ألقيت عليه هذا اللفظ وأوقعته عليه إيذانًا باشتمال معناه عليه. كاشتمال لباسه عليه، وكان حرف «على» أليق الحروف[2] به، فتأمله.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩٠ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ (ق/١٤٧ب) ٱلْيَمِينِ ۝٩١﴾ [الواقعة: ٩٠ ـ ٩١]، فليس هذا بسلام تحية، ولو

---

(١) البيت لعمر بن أبي ربيعة، «ديوانه»: (ص/ ٣٢٠)، وذكر أنه منسوب إليه.
(٢) ليست في (ق).

كان تحية لقال: «فسلام عليه» كما قال: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ١٠٩﴾ [الصافات: ١٠٩] ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٖ﴾ [الصافات: ٧٩]، ولكن الآية تضمنت ذكر مراتب الناس وأقسامهم عند القيامة الصغرى حال القدوم على الله، فذكر أنهم ثلاثة أقسام؛ **مقرَّب** له الرَّوْح والريحان وجنة النعيم، **ومقتصد** من أصحاب اليمين له السلامة فوعده بالسلامة، ووعد المقرَّب بالغنيمة والفوز، وإن كان كل واحد منهما سالمًا غانمًا. **وظالمٌ** بتكذيبه وضلاله فأَوْعَدَه بنُزُلٍ من حميم وتَصْلِية جحيم، فلما لم يكن المقام مقام تحية، وإنما هو مقام إخبار عن حاله، ذكرَ ما يحصل له من السلامة.

فإن قيل: فهذا فرق صحيح؛ لكن ما معنى (ظ/١١٢أ) اللام في قوله: «لك»، ومن هو المخاطَب بهذا الخِطاب؟ وما معنى حرف «مِن» في قوله: من أصحاب اليمين؟ فهذه ثلاثة أسئلة في الآية.

قيل: قد وفَّينا ـ بحمد الله ـ بذكر الفرق بين هذا السلام في الآية، وبين سلام التحية وهو كان المقصود، وهذه الأسئلة وإن كانت متعلقة بالآية فهي خارجة عن مقصودِنا، ولكن نجيب عنها إكمالاً للفائدة بحول الله وقوته وإن كنا لم نرَ أحدًا من المفسِّرين شَفَىٰ في هذا الموضع [الغليل][1] ولا كشفَ حقيقةَ المعنى واللفظ، بل منهم من يقول: المعنى فمسلم[2] لك إنك من أصحاب اليمين، ومنهم من يقول غير ذلك، مما هو حَوْم على معناها من غير ورود.

فاعلم أن المدعوّ به من الخير والشر مُضَاف إلى صاحبه بلام

(١) من «المنيرية».
(٢) كذا في (ظ ود والمنيرية) و(ق): «فسلام».

الإضافة الدالة على حصوله له، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ﴾ [الرعد: ٢٥]، ولم يقل: «عليهم اللعنة» إيذانًا بحصول معناها لهم وثبوته لهم، وكذلك قوله: ﴿وَلَكُمُ ٱلۡوَيۡلُ مِمَّا تَصِفُونَ ١٨﴾ [الأنبياء: ١٨] ويقول في ضِدِّ هذا: لك الرحمة، ولك التحية، ولك السلام، ومنه هذه الآية: ﴿فَسَلَٰمٞ لَّكَ﴾ [الواقعة: ٩١] أي: ثبتَ لك السلام وحصل لك.

وعلى هذا؛ فالخطاب لكل من هو من هذا الضَّرب، فهو خطاب للجنس، أي: فسلامٌ لك يا مَن هو من أصحاب اليمين، كما تقول: هنيئًا لك يا من هو منهم، ولهذا ـ والله أعلم ـ أتى بحرف «من» في قوله: ﴿مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ ٩١﴾ [الواقعة: ٩١] والجار والمجرور في موضع حال، أي: سلامٌ لك كائنًا من أصحاب اليمين[١]، كما تقول: هنيئًا لك من أتباع[٢] رسول الله وحزبه، أي: كائنًا منهم، والجار والمجرور بعد المعرفة ينتصب على الحال، كما تقول: أحببتكَ من أهل الدين والعلم، أي: كائنًا منهم[٣]، فهذا معنى هذه الآية، وهو وإن خلت عنه كتب أهل التفسير؛ فقد حامَ عليه منهم من حامَ، وما وردَ ولا كشفَ المعنى ولا أوضحَه، فراجع ما قالوه، والله الموفق المانُّ بفضله.

(ق/١٤٨أ) فصل

وأما السؤال السادس: وهو ما الحكمة في الابتداء بالنكرة هـٰهنا،

---

(١) من قوله: «الجار والمجرور...» ساقط من (ق).
(٢) (ق): «أصحاب».
(٣) من قوله: «الجار والمجرور...» ساقط من (ق).

مع أن[1] الأصل تقديم الخبر عليها؟ فهذا سؤالٌ قد تضمن سؤالين؛ أحدهما: حكمة الابتداء بالنكرة في هذا الموضع. الثاني: أنه إذ قد ابتدىء بها فهلاَّ قدَّمَ الخبرَ على المبتدإ، لأنه قياس الباب، نحو: «في الدار رجل»؟.

والجواب عن السؤال الأول أن يقال: النحاة قالوا: إذا كان في النكرة معنى الدعاء مثل: «سلام لك[2] وويل له» جاز الابتداء بها؛ لأن الدعاء معنى من معاني الكلام، فقد تخصصت النكرةُ بنوع من التخصيص فجاز الابتداء بها، وهذا كلام لا حقيقةَ تحتَه، فإن الخبر أيضًا نوع من أنواع الكلام، ومع هذا فلا تكون جهة الخبر مسوِّغة للابتداء بالنكرة، فكيف تكون جهة الدعاء مسوغة للابتداء بها!؟.

وما الفرقُ بين كون الدُّعاء نوعًا، والخبر نوعًا، والطلب نوعًا؟ وهل يُفيد ذلك تعيين مسمَّى النكرة [حتى] يصلح الإخبار عنها؟ فإن المانع من الإخبار عنها ما فيها من الشّياع والإبهام الذي يمنع من تحصيلها عند المخاطَب في ذهنِه حتى يستفيد نسبة الإسناد الخبري إليها، ولا فرقَ في ذلك بين كون الكلام دعاءً أو خبرًا، وقول من قال: إن الابتداء بالنكرة إنما (ظ/١١٢ب) امتنع حيث لا يفيد، نحو: «رجل في الدنيا» و«رجل مات» ونحو ذلك، فإذا أفادت جازَ الابتداءُ بها من غير تقييد بضابط ولا حصر بعدد = أحسنُ[3] من تقييدِ ذلك بكون الكلام دعاء، أو في قوة كلام آخر، وغير ذلك [من] الضوابط المذكورة، وهذه طريقةُ إمام النحو سيبويه فإنه في «كتابه» لم يجعل

---

(١) (ق): «كون».

(٢) (ق): «عليك».

(٣) متعلق بقوله: «وقول من قال».

للابتداءِ بها ضابطًا ولا حصره بعدد، بل جعل مناط الصحة الفائدة، وهذا هو الحق الذي لا يثبت عند النظرِ سواه، وكل من تكلَّف ضابطًا، فإنه تَرِدُ عليه ألفاظ خارجة عنه، فإما أن يتمحَّل لردها إلى ذلك الضابط، وإما أن يفردها بضوابط أُخَر، حتى آل الأمر ببعض النحاة إلى أن جعل في الباب ثلاثين ضابطًا، وربما زاد غيره عليها! وكلُّ هذا تكلُّف لا حاجة إليه واسترحتَ من: «شَرٌّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ»[1] وبابه.

فإن قلت: فما عندك في ذلك من الضابط إذا سلكت طريقتهم؟.

قلت: اسمع الآن قاعدةً جامعة في هذا الباب، لا يكاد يشذ عنها شيء منه: أصل المبتدأ أن يكون معرفةً أو مخصوصًا بضرب من ضروب التخصيص، بوجهٍ تحصل الفائدة من الإخبار عنه، فإن انتفت عنه وجوه التخصيص بأجمعها، فلا يُخْبر عنه إلا أن يكون الخبر (ق/١٤٨ب) مجرورًا مفيدًا معرفة مقدَّمًا عليه بهذه الشروط الأربعة؛ لأنه إذا تقدَّم وكان معرفة صار كأن الحديث عنه، وكأن المبتدأ المؤخر خبر[2] عنه.

ومثال ذلك إذا قلت: «عَلَى زيدٍ دَيْن»، فإنك تجد هذا الكلام في قوة قولك: «زيد مديان أو مَدِين»، فمحطُّ الفائدة هو الدين، وهو المستفاد من الإخبار، فلا تنحبس في قيود الأوضاع، وتقول: «على زيد» جار ومجرور فكيف يكون مبتدأ؟ فأنت تراه هو المُخْبَر عنه في

---

(١) من أمثال العرب، انظر «مجمع الأمثال»: (٢/ ١٧٢)، والمعنى: ما أهرَّ ذا نابٍ إلا شرٌّ، وأهرَّ: من الهرير وهو صوت السَّبُع، وذا ناب: هو السبع. والمثل محرف في الأصول.

(٢) ليست في (ق).

الحقيقة، وليس المقصود الإخبار عن الدَّين بل عن زيد بأنه مِدْيان، وإن كَثُف ذهنك عن هذا فراجع شروط المبتدأ وشروط الخبر، وإن لم يكن الخبر مفيدًا، لم تُفد المسألةُ شيئًا وكان لا فرقَ بين تقديم الخبر وتأخيره، كما إذا قلت: «في الدنيا رجل» كان في عدم الفائدة بمنزلة قولك: «رجل في الدنيا»، فهنا لم تمتنع الفائدة بتقديمٍ ولا تأخير، وإنما امتنعت من كون الخبر غير مفيد، ومثل هذا قولك: «في الدار امرأة»، فإنه كلام مفيد؛ لأنه بمنزلة قولك: «الدار فيها امرأة»، فأخبرتَ عن الدار بحصولِ المرأة فيها في اللفظ والمعنى، فإنك لم تُرِد الإخبار عن المرأة بأنها في الدار، ولو أردت ذلك لحصلت حقيقة المُخْبر عنه أولاً ثم أسندت إليه الخبر، وإنما مقصودك الإخبار عن الدار بأنها مشغولة بامرأة وأنها قد اشتملت على امرأة، فهذا القدر هو الذي حَسَّن الإخبار عن النكرة هـٰهنا، فإنه ليس خبرًا عنها في الحقيقة، وإنما هي في الحقيقة خبر عن المعرفة المتقدِّمة، فهذا حقيقةُ الكلام، وأما تقديرُه الإعْرابيُّ النحويُّ فهو: أن المجرور خبر مقدَّم والنكرة مرفوعة بالابتداء.

فإن قلت: فمن أين امتنع تقديم هذا المبتدأ في اللفظ فلا تقول: «امرأة في الدار» و«دَيْن على زيد»؟.

قلت: لأن النكرة تطلب الوصف طلبًا حثيثًا، فيسبق (ظ/١١٣أ) الوهم إلى أن الجار والمجرور وصف لها لا خبرٌ عنها؛ إذ ليس من عادتها الإخبار عنها إلا بعد الوصفِ لها، فيبقى الذهن متطلِّعًا إلى ورود الخبر عليه، وقد سبق إلى سمعه ولكن لم يتبين أنه الخبر، بل يجوز أن يكون وصفًا فلا تحصل له الفائدة، بل يبقى في أَلَمِ الانتظار للخبر والترقُّب له، فإذا قدَّمت الجارَّ والمجرور عليها استحال أن

يكون وصفًا لها؛ لأنه لا يتقدَّم موصوفَه، فذهب وهمه إلى أن الاسم المجرور المقدَّم هو الخبر، والحديث عن النكرةِ (ق/١٤٩أ)، وهو محط الفائدة.

إذا عرفتَ هذا؛ فمن التخصيصات المسوِّغة للابتداء بها أن تكون موصوفة، نحو: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] أو عامة، نحو: «ما أحدٌ خيرٌ من رسول الله»، و«هل أحدٌ عندك».

ومن ذلك: أن تقعَ في سِيَاق التفضيل، نحو قول عمر: «تمرةٌ خير من جرادة»[١]، فإن التفضيل[٢] نوع من التخصيص بالعموم، إذ ليس المراد واحدة غير معينة من هذا الجنس؛ بل المراد: أن هذا الجنس خير من هذا الجنس، وأتى بالتاء الدالة على الوحدة، إيذانًا بأن هذا التفضيل ثابت لكل فرد فرد من أفراد الجنس، ومنه تأويل سيبويه في قوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ [محمد: ٢١] فإنه قدَّرَه: طاعة أمثل[٣]، وقول معروف أَشْبه وأَجْدر بكم، وهذا أحسن من قول بعضهم: إن المسوِّغ للابتداء بها هٰهنا العطف عليها؛ لأن المعطوف عليها موصوف، فيصح الابتداء به، وإنما كان قول سيبويه أحسن؛ لأن تقييد المعطوف بالصفة لا يقتضي تقييد المعطوف عليه بها، ولو قلت: «طاعة أمثل» لساغَ ذلك وإن لم يُعْطف عليها.

ومنه: وقوع النكرة في سِياق تفصيلٍ بعد إجمال، كما إذا قلت: «اقْسِم هذه الثياب بين هؤلاء؛ فثوب لزيد، وثوب لعَمْرو، وثوب لبكر»، فإن النكرة هٰهنا تخصَّصت وتعيَّنت وزال إبهامها وشياعها في

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: (٤/ ٤١٠)، وابن أبي شيبة: (٣/ ٤٢٥).
(٢) من قوله: «نحو قول. . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) «الكتاب»: (١/ ١٤١).

جنس الثياب، بل تخصصت بتلك الثياب المعيَّنة؛ فكأنك قلت: ثوب منها لزيد، وثوب منها لعَمرو، وهذا تقييد وتخصيص.

ومنه: الابتداء بالنكرة إذا لم يكن الكلام خبرًا محضًا، بل فيه معنى التزكية والمدح، فمن ذلك قولهم: «أَمْتٌ في الحَجَر لا فيك»[١]، لأنهم لم يقولوا: «أَمْتٌ في الحجر» وسكتوا حتى قرنوه بقولهم: «لا فيك»، فصار معنى الكلام: «نِسْبة الأَمْت إلى الحجر أقرب من نسبته إليك، والأَمْت بالحجر أَلْيَق به منك»؛ لأنهم أرادوا تزكية المخاطَب ونفي العيب عنه، ولم يريدوا الإخبار عن «أمت» بأنه في الحجر، بل هو في حكم النفي عن الحجر وعن المخاطَب معًا، إلا أن نفيه عن المخاطَب أوكد، وإذا دخلَ الحديثُ معنى النفي فلا غَرْوَ أن يبتدأ بالنكرة لما فيه من العموم والفائدة.

ومن هذا قولهم: «شَرٌّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ»[٢] وفيه تقديران؛ أحدهما: أنه على الوصف، أي: شرٌّ عظيم أو شرٌّ مَخُوف أَهَرَّه. والثاني: أنه في معنى كلام آخر، وهو: ما أَهَرَّ ذا نابٍ إلاَّ شرٌّ، أو: إنما أَهَرَّه شرٌّ. ولا ريبَ في صحةِ المسألة على وجه الفاعلية، فهكذا إذا كانت على وجه المبتدأ والخبر الذي في معناه.

ومنه (ق/١٤٩ب) قولهم: «شرٌّما جاءَ به»؛ لأن معنى الكلام: ما جاء به[٣] إلاَّ شرٌّ، فأدت «ما» الزائدة هنا معنى[٤] شيئين: النفي

---

(١) انظر: «اللسان»: (٢/ ٥).
(٢) انظر ما تقدم (٢/ ٦٢٣).
(٣) «لأن معنى الكلام: ما جاء به» ساقط من (د).
(٤) ليست في (ق).

والإيجاب، كما (ظ/١١٣ب) أدته في قولك: «إنما جاءَ به شرٌّ»، وفي قوله تعالى: ﴿ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [البقرة: ٨٨] أي: ما يؤمنون إلا قليلاً، وقليلاً ما يذكرون. وقوله: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ ﴾ [المائدة: ١٣] أي: ما لعناهم إلا بنقضهم ميثاقهم، ونحو: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي: ما لنت لهم إلا برحمةٍ من الله. ولا يُسْمع قول من يقول من النحاة: إن «ما» زائدة في هذه المواضع، فإنه صادر عن عدم تأمُّل.

فإن قيل: فمن أين لكم إفادة «ما» هذه للمعنيَيْنِ المذكورَيْن؛ النفي والإيجاب، وهي لو كانت على حقيقتها من النفي الصريح لم تُفِد إلا معنًى واحدًا وهو النفي، فإذا لم يكن النفي صريحًا فيها، كيف تُفِيد معنيين؟!.

قيل: نحن لم ندَّعِ أنها أفادت النفي والإيجاب بمجرَّدها، ولكن حصل ذلك منها، ومن القرائن المحتفَّة بها في الكلام.

أما قولهم: «شرٌّما جاءَ به»، فلما انتظمت مع الاسم النكرة ـ والنكرةُ لا يُبْتَدأُ بها ـ فلما قصد إلى تقديمها عُلِم أن فائدة الخبر مخصوصة بها، وأكد ذلك التخصيص بـ«ما» وانتفى الأمر عن غير الاسم المبتدأ، ولم يكن إلاَّ له، حتى صار المخاطَب يفهم من هذا ما يفهم من قوله: «ما جاء به إلاَّ شر»، واستغنوا هنا[1] بـ«ما» هذه عن «ما» النافية، وبالابتداء بالنكرة عن «إلا».

وأما قولك: «إنما زيد قائم»، فقد انتظمت بـ«أن» وامتزجت معها وصارتا كلمة واحدة، و«إن» تعطي الإيجابَ الذي تعطيه «إلا» وما

---

(١) (ق): «عنها».

تعطي النفي، ولذلك جاز: «إنما يقوم أنا»، و«أنا» لا تكون فاعلة إلا إذا فُصِلت من الفعل بـ«إلاَّ»، تقول: «ما يقوم إلا أنا»، ولا تقول: «يقوم أنا»، فإذا قلت: «إنما قام أنا»(١)، صرتَ كأنكَ قلت: لفظت بـ«ما» مع «إلا»، قال(٢):

أُدَافِعُ عَنْ أَعْرَاضِ قَوْمي وإِنَّما يُدَافِعُ عَنْ أَعْرَاضِهم أَنا أو مِثْلي

فإذا عرفتَ أن زيادتها مع «أن» واتصالها بها اقتضى هذا النفي والإيجاب فانقل هذا المعنى إلى اتصالها بحرف الجرِّ في قوله: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] و ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ ﴾ [المائدة: ١٣]، وتأمَّل كيف تجدِ الفرقَ بين هذا التركيب وبين أن يقال: «فبرحمةٍ من الله» و«فبنقضهم ميثاقهم» وأنك تفهم من تركيب الآية: ما لنت لهم إلا برحمةٍ من الله، وما لعناهم إلا بنقضهم ميثاقهم، وكذلك قوله: ﴿ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [البقرة: ٨٨]، دلَّت على النفي بلفظها وعلى الإيجاب بتقديم ما حقّه (ق/ ١٥٠أ) التأخير من المعمول، وارتباط ما يرجع به تقديمه(٣)، كما قُرر في قولهم: «شرٌّ ما(٤) جاء به»، وقد بسطنا هذا في «كتاب الفتح المكي»، وبينا هناك أنه ليس في القرآن حرفٌ زائد، وتكلَّمنا على كلِّ ما ذكر في ذلك، وبيَّنَّا أنَّ كلَّ لفظةٍ لها فائدة متجددة زائدة(٥) على أصل التركيب، ولا يُنْكَر

---

(١) من قوله: «لا تكون فاعلة...» إلى هنا ساقط من (ظ ود)، و(ق): «إنما قمت»، والمثبت من «المنيرية».

(٢) البيت للفرزدق، «ديوانه»: (ص/ ٥٤٦) من قصيدة يهجو بها جريرًا.

(٣) (ظ ود): «ما به مع تقديمه» و(د): «من» بدلاً من «مع».

(٤) محرفة في الأصول.

(٥) (ق): «مجددة لا زائدة...»!.

جَرَيان القلم إلى هذه الغاية، وإن لم يكن من غرضنا، فإنها أهمّ من بعضِ ما نحن فيه وبصدده[1].

فلنرجع إلى المقصود، فنقول: الذي صحَّحَ الابتداء بالنكرة في «سلام عليكم»: أنَّ المسلِّم لما كان داعيًا، وكان الاسم المبتدأ النكرة هو المطلوب بالدعاء، صارَ هو المقصود المهتمّ به، وتنزَّل منزلةَ قولك: «أَسأل اللهَ سلامًا عليكم»، أو «أطلب من الله سلامًا عليك»، فالسلام نفس مطلوبك ومقصودك، ألا ترى أنك لو قلتَ: «أسأل الله عليك سلامًا» لم يجز، وهذا في قوّته ومعناه فتأمله، فإنه بديع جدًّا.

فإن قلتَ: فإذا كان في قوّته، فهَلاَّ كان منصوبًا، مثل: «سقيًا ورعيًا»؛ لأنه في معنى: «سقاك الله»، و«رعاك رعيًا»؟.

قلت: سيأتي جواب هذا في جواب السؤال العاشر في الفرق بين (ظ/١١٤أ) سلام إبراهيم وسلام ضيفه إن شاء الله. وأيضًا فالذي حَسَّن الابتداء بالنكرة هنا: أنها في حكم الموصوفة؛ لأن المسلِّم إذا قال: «سلامٌ عليكم»، فإنما مراده: سلامٌ مني عليك، كما قال تعالى: ﴿ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا﴾ [هود: ٤٨]، ألا ترى أن مقصود المسلِّم إعلام من سلَّمَ عليه بأن التحيةَ والسلامَ منه نفسه، لما في ذلك من حُصُول مقصود السلام من التَّحَابّ والتوادّ والتعاطف، فقد عرفتَ جواب السؤالين: لِمَ ابتُدِىءَ بالنكرةِ، ولِمَ قُدِّمت على الخبر، بخلاف الباب في مثل ذلك، والله أعلم.

فصل

وأما السؤال السابع، وهو أنه لِمَ كان في جانب المسلِّم تقديم

---

(١) (ق): «ما نحن بصدده».

السلام، وفي جانب الرَّاد تقديم المسلّم عليه؟.

فالجواب عنه: أنَّ في ذلك فوائد عديدة:

أحدها: الفرق بين الرد والابتداء، فإنه لو قال له في الرد: السلام عليكم أو سلام عليكم، لم يعرف أهذا ردٌّ لسلامِهِ عليه أم ابتداء تحيةٍ منه، فإذا قال: عليك السلام، عرف أنه قد ردَّ عليه تحيَّتَه، ومطلوبُ المسلِّم من المسلَّم عليه أن يردَّ عليه سلامَه، ليس مقصوده أن يبتدئه بسلام كما ابتدأه به، ولهذا السر ـ والله أعلم ـ نهى النبيُّ ﷺ المسلم عليه بقوله: «عليك السلام» عن ذلك، فقال: «**لا تَقُلْ: عليكَ السلام فإنَّ عليْكَ السلام تَحِيَّةُ المَوْتَى**»[1]، وسيأتي الكلام على هذا الحديث ومعناه في موضعه[2]. أفلا ترى كيف نهاه النبي ﷺ[3] عن ابتداء السلام بصيغة الردِّ التي لا تكون إلا بعد تقديم سلام، وليس (ق/١٥٠ب) في قوله: «**فإنَّها تحيةُ الموتى**» ما يدل على أن المشروع أن تُحيي الموتى كذلك كما سنذكره إن شاء الله، وإذا كانوا قد اعتمدوا الفرقَ بين سلام المبتدىء وسلام الرادّ، خصُّوا المبتدىءَ بتقديم السلام لأنه هو المقصود، وخصُّوا الرادَّ بتقديم الجارِّ والمجرور.

الفائدة الثانية: وهي أن سلامَ الرادّ يجري مجرى الجواب، ولهذا يُكْتَفَى فيه بالكلمة المفردة الدالّة على أختها، فلو قال: «وعليك»

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٤٠٨٤)، والترمذي رقم (٢٧٢٢)، وأحمد في «المسند»: (٥/٦٣) من حديث أبي جُرَيّ الهُجَيمي، (قال الترمذي): «حسن صحيح»، وصححه الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (١١/٥).

(٢) (٢/٦٦٠).

(٣) من قوله: «المسلّم عليه...» إلى هنا ساقط من (ظ).

لكان متضمِّنًا للرد كما هو المشروع في الردِّ على أهل الكتاب، مع أنا مأمورون أن نردّ على من حيَّانا بتحية[1] مثل تحيته، وهذا من باب العدل الواجب لكلِّ أحد، فدلَّ على أن قول الرادّ «وعليك» مماثل لقول المسلم: «سلام عليك»، لكن اعتمد في حق المسلم إعادةَ اللفظ الأوَّل بعينه، تحقيقًا للمماثلة، ودفعًا لتوهُّم المسلِّم عدم ردّ تحيته عليه، لاحتمال أن يردّ عليك شيئًا آخر.

وأما أهل الكتاب؛ فلمَّا كانوا يحرِّفون السلام، ولا يعْدِلون فيه، وربما سلَّموا سلامًا صحيحًا غير محرَّف، ويشتبه الأمر في ذلك على الراد، نُدِب إلى اللفظ المفرد المتضمِّن لردِّه عليهم نظير ما قالوه، ولم تُشْرع له الجملة التامة؛ لأنها إما أن تتضمن من التحريف مثل ما قالوا، ولا يليق بالمسلم تحريف السلام الذي هو تحية أهل الإسلام، ولاسيما وهو ذكر الله كما تقدم، لأجلِ تحريفِ الكافرِ له، وإما أن يرد سلامًا صحيحًا غير محرَّف مع كون المُسَلِّم محرِّفًا للسلام، فلا يستحق الردَّ الصحيح، فكان العدول إلى المفرد، وهو «عليك» هو مقتضى العدل والحكمة مع سلامته من تحريف ذكر الله. فتأمل هذه الفائدة البديعة. والمقصود أن الجواب يكفي فيه قولك: (ظ/١١٤ب) «وعليك»، وإنما كُمِّل تكميلاً للعدل وقطعًا للتوهُّم.

الفائدة الثالثة: وهي أقوى مما تقدَّم: أن المسلِّم لما تضمَّن سلامه الدعاء للمسلَّم عليه بوقوع السلامة عليه وحلولها عليه، وكان الردُّ متضمِّنًا لطلب أن يحل عليه من ذلك مثل ما دعا به، فإنه إذا قال: «وعليك السلام» كان معناه وعليكَ من ذلك مثل ما طلبتَ لي،

(١) (ق): «فنجيبه».

كما إذا قال: «غفرَ الله لك»، فإنك تقول: «ولك يغفر»، ويكون هذا أحسن من قولك: «وغفر لك»، وكذا إذا قال: «رحمة الله عليك» تقول: «وعليك»، وإذا قال: «عفا الله عنك» تقول: «وعنك»، وكذلك نظائره؛ لأن تجريد القصد إلى مشاركة المدعوّ له للدَّاعي في ذلك الدعاء، لا إلى إنشاء دعاء مثل دعائه، فكأنه قال: ولك أيضًا، وعنك أيضًا، أي: وأنت مشارك لي في ذلك مماثل لي فيه (ق/١٥١أ)، لا أنفردُ به عنكَ ولا أختصُّ به دونك. ولا ريبَ أن هذا المعنى يستدعي تقديم المشارك المساوي فتأمله.

فصل(١)

وأما السؤال الثامن: وهو ما الحكمة في ابتداء السلام بلفظ النكرة وجوابه بلفظ المعرفة؟ فتقول: «سلام عليكم» فيقول الرادُّ: «وعليك السلام»؟.

فهذا سؤال متضمن لمسألتين: إحداهما: هذه. والثانية: اختصاص النكرة بابتداء المكاتبة والمعرفة بآخرها، والجواب عنهما بذكر أصلٍ نُمَهِّده ترجع إليه مواقع التعريف والتنكير في السلام، وهو: أن السلام دعاءٌ وطلب، وهُم في ألفاظ الدعاء والطلب إنما يأتون بالنكرة، إما مرفوعة على الابتداء، أو منصوبة على المصدر، فمن الأول: «ويل له»، ومن الثاني: «خيبة له» و«جدعًا» و«عقرًا» و«تربًا» و«جَنْدلاً»، هذا في الدعاء عليه. وفي الدعاء له: «سقيًا» و«رعيًا» و«كرامة» و«مسرَّة»، فجاءَ «سلام عليكم» بلفظ النكرة كما جاءت سائر ألفاظ الدعاء. وسرُّ ذلك: أن هذه الألفاظ جرت مجرى النطق بالفعل، ألا

(١) النص في هذا الفصل مضطرب في نسخة (ظ ود) إلى «الفائدة الثالثة».

ترى أن «سقيًا ورعيًا وخيبة» جرى مجرى: «سقاك الله» و«رعاك» و«خيَّبَك»، وكذلك: «سلام عليك» جارٍ مجرى: «سلَّمكَ الله»، والفعل نكرة، فأحبوا أن يجعلوا اللفظ الذي هو جار مجراه وكالبدل منه نكرة مثله.

وأما تعريف السلام في جانب الرادّ؛ فنذكر ـ أيضًا ـ أصلاً يُعْرَف[1] به سره وحكمته، وهو: أن «الألف واللام» إذا دخلت على اسم السلام تضمنت أربع فوائد:

أحدها: الإشعار بذكر الله تعالى؛ لأن السلام المعرف من أسمائه كما تقدم تقريره.

الفائدة الثانية: إشعارها بطلب معنى السلامة منه للمسلَّم عليه؛ لأنك متى ذكرت اسمًا من أسمائه، فقد تعرَّضت[2] به وتوسَّلت به إلى تحصيل المعنى الذي اشْتُقَّ منه ذلك الاسم.

الفائدة الثالثة[3]: أن «الألف واللام» يلحقها معنى العموم في مضمونها، والشمول فيه في بعض المواضع.

الفائدة الرابعة: أنها تقوم مقام الإشارة إلى المعين، كما تقول: «ناولني الكتابَ» و«اسقني الماءَ» و«أعطني الثوبَ»، لِما هو حاضر بين يديك، فإنك تستغني بها عن قولك: «هذا»، فهي مؤدِّية معنى الإشارة.

وإذا عرفت هذه الفوائد الأربع؛ فقول الراد: و«عليك السلام»،

---

(١) (ق): «ثم يعرف».

(٢) (ظ ود): «يوصف».

(٣) (ظ ود): «الثانية» وما بعدها «الثالثة» وهو من الاضطراب المشار إليه قبل قليل.

بالتعريف متضمِّن للدلالة على أن مقصوده من الردِّ مثل ما ابتدىء به وهو هو بعينه، (ظ/١١٥أ) فكأنه قال: ذلك السلام الذي طلبته لي مردود عليك وواقع عليك، فلو أتى بالرد منكَّرًا لم يكن فيه إشعار بذلك؛ لأن المعرَّف وإن تعدد ذكره (ق/١٥١ب) واتحد لفظه، فهو شيءٌ واحد، بخلاف المنكَّر، ومن فَهِم هذا فَهِم معنى قول النبي ﷺ: «**لَنْ يَغْلِبَ عُسْر يُسْرَيْن**»(١) فإنه أشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝﴾ [الشرح: ٥ ـ ٦] فالعُسْر وإن تكرر مرتين فتكرَّرَ بلفظ المعرفة فهو واحد، واليُسْر تكرَّر بلفظ النكرة فهو يُسْران، فالعُسْر محفوف بيُسْرَين؛ يُسْر قبله ويُسْر بعده، فلن يغلب عُسْر يُسْرَين.

وفائدة ثانية: وهي أن مقامات رد السلام ثلاثة: مقام فَضْل، ومقام عَدْل، ومقام ظُلْم، فالفضل: أن يرد عليه أحسن من تحيَّته، والعدل: أن يردَّ عليه نظيرها، والظلم: أن تبخسه حقَّه وتنقصه منها، فاختير للراد أكمل(٢) اللفظتين، وهو المعرَّف بالأداة التي تكون للاستغراق والعموم كثيرًا ليتمكَّن من الإتيان بمقام الفضل.

---

(١) أخرجه ابن مردوية من حديث جابر مرفوعًا بسندٍ ضعيف، وأخرجه سعيد بن منصور، وعبدالرزاق في «تفسيره»: (٢/ ٣٨٠)، وابن جرير: (١٢/ ٦٢٨)، من حديث ابن مسعود، وسنده ضعيف أيضًا.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير»: (٢/ ٣٨٠)، والطبري: (١٢/ ٦٢٨)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٥٢٨)، عن الحسن مرسلاً، وهو صحيح إلى الحسن.

وقد روي من طرقٍ أخرى موقوفًا ومرسلاً.

انظر: «فتح الباري»: (٨/ ٥٨٢ ـ ٥٨٣)، و«تغليق التعليق»: (٤/ ٣٧٢)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٦١٦ ـ ٦١٧)، و«كشف الخفاء»: (٢/ ١٩٥).

(٢) (ق): «أجمل».

وفائدة ثالثة: وهي أنه قد تقدَّم أن المناسب في حقِّه تقديم المسلَّم عليه على السلام، فلو نكَّره وقال: «عليك سلام» لصار بمنزلة قولك: «عليك دَيْن» و«في الدار رجل»، فخرجه مخرج الخبر المحض، وإذا صار خبرًا بطل معنى التحية؛ لأن معناها الدعاء والطلب، فليس بمسلِّم من قال: «عليك سلام»، إنما المسلِّم من قال: «سلام عليك»، فعرّف سلام الراد بـ«اللام» إشعارًا بالدعاء للمخاطَب، وأنه رادٌّ عليه التحيَّة، طالبٌ له السلامةَ من اسم «السلام»، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة الثانية: وهي ابتداء السلام في المكاتبة بالنكرة واختتامها بالمعرفة، فابتداؤها بالنكرة كما تقدم في ابتداء السلام النطقي بها سواء، فإن المكاتبة[1] قائمة مقام النطق.

وأما تعريفه في آخر المكاتبة ففيه ثلاث فوائد:

أحدها: أن السلام الأول قد وقع الأُنْسُ بينهما به، وهو مُؤْذِن بسلامه عليه خصوصًا، فكأنه قال: «سلام مني عليك» كما تقدم، وهذا أيضًا من فوائد تنكير السلام الابتدائي، للإيذان[2] بأنه سلامٌ مخصوص من المسلِّم، فلما استقرَّ ذلك وعلم في صدر الكتاب؛ كان الأحسن أن يسلِّم عليه سلامًا هو أعم من الأول، لئلاَّ يبقى تكرارًا محضًا، بل يأتي[3] بلفظٍ يجمع سلامَه وسلامَ غيره، فيكون قد جمع له بين السلامَيْن الخاص منه والعام منه ومن غيره. ولهذه الفائدة

(١) (ق): «الكتابة».
(٢) ساقط من (ق).
(٣) (ق): «يبقى».

استحسنوا أن يكون قول الكاتب: «وفلانٌ يُقرئك السلام وفلان» في آخر المكاتبة بعد «والسلام عليك» لهذا الغرض.

الفائدة الثانية: أنه قد تقدَّم أن السلام المعرَّف اسم من أسماء الله، وقد افتتح الكاتب رسالَته بذكرِ الله[1]، فناسبَ أن يختمها باسمٍ من أسمائه (ق/١٥٢أ) وهو «السلام» ليكون اسمه تعالى في أول الكتاب وآخره، وهذه فائدة بديعة[2].

الفائدة الثالثة: بديعةٌ جدًّا، وهي جواب **السؤال التاسع** بعد هذا، وهي: أن دخول الواو العاطفة في قول الكاتب: «والسلام عليكم ورحمة الله» فيها وجهان:

أحدهما قول ابن قتيبة: إنها عطف على السلام المبدوء به، فكأنه قال: «والسلام المتقدم عليكم».

والقول الثاني: أنها لعطفِ فصولِ الكتاب بعضه على بعض، فهي عطف لجملة السلام على ما قبلها من (ظ/١١٥ب) الجمل[3]، كما تدخل الواو في تضاعيف الفصول، وهذا أحسنُ من قولِ ابن قتيبة لوجوه؛ منها: أن الكلام بين السلامَيْن قد طال، فَعَطْفُ آخره ـ بعد طوله ـ على أوله قبيح غير مفهوم من السياق. **الثاني**: أنه إذا حمله على ذلك، كان السلام الثاني هو الأول بعينه، فلم يُفد فائدةً متجدِّدة، وفي ذلك شحٌّ بسلام متجدد وإخلال بمقاصد المتكاتبِيْن من تَعْدَاد الجمل والفصول، واقتضاءِ كلِّ جملة لفائدةٍ غير الفائدة المتقدِّمة،

(١) (ق): «الكتاب برسالته بذكر اسمه تعالى».
(٢) من قوله: «وهو السلام...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) «من الجمل» ليست في (ق).

حتى إن قارىء الكتاب كلما قرأ جملةً منه تطلَّعت نوازعُ قلبه إلى استفادة ما بعدها، فإذا كررت[1] له فائدة واحدة مرتين سئمتها نفسُه، فكان اللائق بهذا المقصود أن يُجدِّد له سلامًا غير الأول، يسرُّه به كما سرَّه بالأول، وهو السلام العامُّ الشامل.

ولما فرغ الكاتب من فصول كتابه وختمها، أتى بالواو العاطفة مع السلام المعرفة، فقال: «والسلام عليكم»، أي: وبعد هذا كله السلام عليكم، وقد تقدَّم أن السلامَ إذا انبنى على اسم مجرورٍ قبله، وكان سلامَ رَدٍّ لا ابتدَاء، فإنه يكون معرَّفًا نحو: «وعليك السلام»، ولما كان سلام الكاتب هـٰهنا ليس سلامَ ردٍّ، قُدِّمَ السلام على المجرور، فقال: «والسلامُ عليكم»، وأتى بـ«اللام» لتفيد تجديد سلامٍ آخر، والله أعلم.

وهذه فصاحةٌ غريبة[2]، وحكمة سلفية، موروثة عن سلف الأمة وعن الصحابة في مكاتباتهم، وهكذا كانوا يكتبون إلى نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، وقد فرغنا من جواب السؤال التاسع المتعلِّق بواو العطف.

فصل

وأما السؤال العاشر: وهو السرّ في نصب «سلام» ضيف إبراهيم من الملائكة، ورَفْع سلامه.

فالجواب: أنك قد عرفت قول النُّحاة فيه: أن سلام الملائكة تضمَّن جملةً فعلية؛ لأن نصب «السلام» يدلُّ على «سلَّمْنا عليكَ

(١) (ق): «ذكرت».
(٢) كذا في الأصول، ولعلها: «عربية».

سلامًا»، وسلامُ إبراهيم تضمَّن جملةً اسمية؛ لأن رفعه يدلُّ على أن المعنى: «سلام عليكم»، والجملة الاسمية تدل على الثبوت والتقرر، والفعلية تدل على الحدوث والتجدد، فكان سلامُه عليهم أكمل من سلامِهِم عليه، وكان (ق/١٥٢ب) له من مقامات الرَّدِّ ما يليقُ بمنصبه ﷺ وهو مقام الفضل؛ إذ حيَّاهم بأحسن من تحيتهم. هذا تقرير ما قالوه.

وعندي فيه جواب أحسن من هذا، وهو: أنه لم يقصد حكايةَ سلام الملائكة فنصبَ قولَه: «سلامًا» انتصاب مفعول القول[1] المفرد، كأنه قيل: قالوا قولاً سلامًا، وقالوا: سَدَادًا وصوابًا، ونحو ذلك، فإن القَوْل إنما تُحْكَى به الجمل، وأما المفرد فلا يكون محكيًّا به، بل منصوب به انتصابَ المفعول به، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ۝٦٣﴾ [الفرقان: ٦٣] ليس المراد: أنهم قالوا هذا اللفظ المفرد المنصوب، وإنما معناه: قالوا قولاً سلامًا، مثل: سَدَادًا وصوابًا، وسُمِّيَ القولُ سلامًا[2]؛ لأنه يؤدِّي معنى السلام ويتضمنه، من رَفْع الوَحْشة وحصول الاستئناس.

وحكي عن إبراهيم لفظ سلامِهِ، فأتى به على لفظه مرفوعًا بالابتداء مَحْكيًّا بالقول، ولولا قصد الحكاية لقال: «سلامًا» بالنصب؛ لأن ما بعد القول إذا كان مرفوعًا[3] فعلى الحكاية ليس إلا، فحصل من الفرق بين الكلامَيْن في حكايةِ سلامِ إبراهيمَ ورفعِه ونصبِ ذلك (ظ/١١٦أ) إشارة إلى معنى لطيفٍ جدًّا، وهو: أن قوله: «سلام عليكم» من دين

(١) (ظ ود): «الفعل».
(٢) من قوله: «ليس المراد. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٣) من قوله: «بالابتداء محكيًّا. . .» إلى هنا ساقط من (د).

الإسلام المتلقَّى عن إمام الحنفاء وأبي الأنبياء، وأنه من مِلَّة إبراهيم التي أمرنا الله تعالى باتباعها(١)، فحكى لنا قولَه؛ ليحصل لنا الاقتداء به والاتباع [له]، ولم يحكِ قولَ أضيافه، وإنما أخبر به على الجملة دون التفصيل والكيفية، والله أعلم. فزِنْ هذا الجواب والذي قبلَه بميزان غير عائل(٢) يظهر لك أقواهما، وبالله التوفيق.

فصل

وأما السؤال الحادي عشر: وهو نَصْب السلام من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾ [الفرقان: ٦٣]، ورفعه في قوله حكايةً عن مؤمني أهلِ الكتاب: ﴿ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [القصص: ٥٥].

فالجواب عنه: أن الله ـ سبحانه ـ مدحَ عبادَه الذين ذكرهم في هذه الآيات بأحسن أوصافهم وأعمالهم فقال: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾ [الفرقان: ٦٣] فـ«سلامًا» هنا صفة لمصدر محذوف هو القول نفسه، أي: قالوا قولاً سلامًا، أي: سَدَادًا وصوابًا وسليمًا من الفُحْش والخَنَا، ليس مثل قول الجاهلين الذين يخاطبونهم بالجهل، فلو رفع «السلام» هنا لم يكن فيه المدح المذكور، بل كان يتضمَّن أنهم إذا خاطبهم الجاهلون سلَّموا عليهم، وليس هذا معنى الآية ولا مدحَ فيه، وإنما المدح في الإخبار عنهم بأنهم لا يقابلون (ق/١٥٣أ) الجهلَ بجهلٍ مثلِه، بل يقابلونه بالقول السلام، فهو من باب دفع السيئة بالتي هي أحسن،

---

(١) (ظ ود): «أمر الله بها وباتباعها».

(٢) في «المنيرية»: «جائر» وكلاهما بمعنى.

التي لا يُلَقَّاها إلا ذو حظٍّ عظيم، وتفسير السلف وألفاظهم صريحة بهذا المعنى.

وتأمل كيفَ جمعت الآيةُ وصفَهم في حركتي الأرجل والألْسُن، بأحسنها وألطفها وأحكمها وأوقرها[1]، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ أي: سكينةً ووقارًا، والهَوْن ـ بفتح الهاء ـ: من الشيء الهَيِّن، وهو مصدر «هان هونًا» أي: سَهُل، ومنه قولهم: «يمشي على هِيْنته»، ولا أحسبها إلا مُوَلَّدة، ومع هذا فهي قياس اللفظة، فإنها على بناءِ الحالة والهيئة، فهي فِعْلَة من الهَوْن، وأصلها: هِوْنته، فقلبت واوها ياءً لانكسار ما قبلها، فاللفظة صحيحةُ المادة والتصريف.

وأما الهُوْن ـ بالضم ـ فهو: الهوان، فأعْطَوا حركةَ الضم القوية للمعنى الشديد، وهو «الهوان» وأعطوا حركة الفتح السهلة للمعنى السهل وهو «الهَوْن»، فوصف مشيهم بأنه مَشْيُ حلم ووقار وسكينة، لا مشيُ جهلٍ وعُنْف وتبختر، ووصف نُطْقهم بأنه سلام، فهو نُطْق حِلْم وسكينةٍ ووقارٍ، لا نطقُ جهلٍ وفُحْش وخَنَا وغِلْظة، فلهذا جمع بين المشي والنطق في الآية، فلا يليق بهذا المعنى الشريف العظيم الخطير أن يكون المراد منه «سلام عليكم»، فتأمله[2].

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [القصص: ٥٥]، فإنها وصفٌ لطائفةٍ من مؤمني أهل الكتاب، قَدِموا على رسول الله ﷺ مكةَ فآمنوا

(١) «وأحكمها» ليست في (ق)، وبعدها في (ظ): «وأوفاها»، و(د): «وأجلها وأوفاها».

(٢) بعده في (ق) عبارة لا مدلول لها، مكررة عما سبق.

به، فعيَّرهم المشركون، وقالوا: قَبُحْتُم من وفدٍ بعثكم قومُكم لتعْلَموا خبرَ الرجل، ففارقتم دينكم وتبعتموه ورغبتم عن دين قومكم[1].

فأخبر عنهم ـ سبحانه ـ بأنهم خاطبوهم خطابَ متاركةٍ وإعراضٍ وهجرٍ جميلٍ، فقالوا: ﴿لَنَآ (ظ/١١٦ب) أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [القصص: ٥٥] وكان رفع «السلام» متعيِّنًا؛ لأنه حكاية ما قد وقع، ونصب «السلام» في آية الفرقان متعيِّنًا؛ لأنه تعليم وإرشاد لما هو الأكمل والأوْلَى للمؤمن أن يعتمده إذا خاطبه الجاهل، **فتأمل هذه الأسرار التي أدناها يساوي رحلة**، والله المحمود وحدَه على ما منَّ به وأنعم.

وهي المواهبُ مِن ربِّ العبادِ فما يُقال: لولا، ولا: هَلاَّ، ولا: فَلِما

فصل

وأما السؤال الثاني عشر: وهو ما الحكمة في تسليم الله على أنبيائه ورسله، والسلام هو طلب ودعاء، فكيف يُتصوَّر من الله؟.

فهذا سؤال له شأن ينبغي الاعتناء به ولا (ق/١٥٣ب) يهمل أمره، وقلَّ من يُدْرِك سره إلا من رزقه الله فهمًا خاصًّا وعناية، وليس هذا من بابَة[2] أبناء الزمان، الذين غاية فاضلهم نقلاً أن يحكي قيلاً وقالاً! وغاية فاضلهم بحثاً أن يُبدي احتمالاً أو يُبرز إشكالاً! وأما تحقيق العلم كما ينبغي:

فَلِلْحُرُوبِ أُناسٌ يُعرفون[3] بِها وَلِلـدَّواوِيـنِ كُتَّـابٌ وَحُسَّـابُ

---

(١) ذكره ابن إسحاق في «السيرة»: (١/ ٣٩١).

(٢) (ظ ود): «باب»، والمنيرية: «شأن» والمثبت من (ق).

(٣) (ظ ود): «قائمون».

وقد كان الأولى بنا الإمساك، وكف عِنان القلم، وأن نجريَ معهم في ميدانهم ونخاطبهم بما يألفونه، وأن لا نجلوَ عرائس المعاني على ضَرِير، ولا[1] نزف خَوْدَها إلى عِنِّيْن؛ ولكن هذه سلعة وبضاعة لها طُلاَّب، وعروس لها خُطَّاب، فستصير إلى أهلها وتُهْدى إلى بعلها، ولا تستطِل الخَطَابة فإنها نَفْثةُ مصدور.

فلنرجع إلى المقصود فنقول: لا ريبَ أن الطلب يتضمن أمورًا ثلاثة؛ طالبًا ومطلوبًا، ومطلوبًا منه، ولا تتقوم حقيقته إلا بهذه الأركان الثلاثة، وتغاير هذه ظاهرٌ، إذا كان الطالبُ يطلب شيئًا من غيره، كما هو الطلب المعروف مثل من يأمر غيرَه وينهاه ويستفهمه[2]، وأما إذا كان طالبًا من نفسه، فهنا يكون الطالب هو المطلوب منه، ولم يكن هنا إلا ركنان طالب ومطلوب، والمطلوبُ منه هو الطالب نفسه.

فإن قيل: كيف يعقل اتحاد الطالب والمطلوب منه، وهما حقيقتان متغايرتان، فكما لا يتحد المطلوب والمطلوب منه، ولا المطلوب والطالب، فكذلك لا يتحد الطالب والمطلوب منه، فكيف يعقل طلب الإنسان من نفسه؟.

قيل: هذا هو الذي أوجبَ غموضَ المسألة وإشكالَها، ولابد من كشفه وبيانه، فنقول: الطلب من باب الإرادات، والمريد كما يريد من غيره أن يفعل شيئًا، فكذلك يريد من نفسه هو أن يفعله، والطلبُ النفسيُّ وإن لم يكن الإرادة فهو أخص منها والإرادة كالجنس له، فكما يعقل أن يكون المريد يريد من نفسه فكذلك يطلب من نفسه،

---

(١) «لا» ليست في (ق).

(٢) من قوله: «كما هو الطلب. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

وللفرق بين الطلب والإرادة، وما قيل في ذلك مكانٌ غير هذا.
والمقصود[1] أن طلب الحيِّ من نفسه أمر معقول يعلمه كلُّ أحدٍ من نفسه. وأيضًا فمن المعلوم أن الإنسان يكون آمرًا لنفسه ناهيًا لنفسه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، وقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠﴾ [النازعات: ٤٠] وقال الشاعر[2]:

لا تَنْهَ عن خلقٍ وتأتيَ مِثْلَه ... عـارٌ عليـكَ إذا فعلـتَ عظيـمُ
ابدأ بنفسِكَ فٱنْهَهَا عن غَيِّها ... فإذا انتهتْ عَنْه فأنتَ حَكِيْمُ

وهذا أكثر من إيراد شواهده (ظ/١١٧أ)، فإذا كان معقولاً أن الإنسانَ يأمرُ نفسَه (ق/١٥٤أ) وينهاها، فالأمر والنهي طلب، مع أنَّ[3] فوقه آمرًا وناهيًا، فكيف يستحيل ممن لا آمرَ فوقَه ولا ناهٍ أن يطلبَ من نفسه فِعْلَ ما يحبه وتركَ ما يبغضه[4]؟.

وإذا عُرِف هذا؛ عُرِف سرُّ سلامه ـ تباركَ وتعالى ـ على أنبيائه ورسله، وأنه طلب من نفسه لهم السلامة، فإن لم يتَّسِع لهذا ذهنك فسأزيدكَ إيضاحًا وبيانًا، وهو: أنه قد أخبر سبحانه في كتابه أنه كتب على نفسِه الرحمةَ، وهذا إيجابٌ منه على نفسِه، فهو الموجِبُ، وهو متعلَّق الإيجاب الذي أوجبه، فأوجبَ بنفسِه على نفسه. وقد أكَّد النبيُّ ﷺ هذا المعنى بما يوضحه كلَّ الإيضاح ويكشف حقيقته[5]

---

(١) (ق): «المطلوب».
(٢) نسبها في «الأغاني»: (١٢/ ١٨٨) و«فصل الخطاب»: (١/ ٩٣) إلى المتوكل الليثي. ونسبت في بعض المصادر إلى غيره.
(٣) الأصول: «كون» والمثبت من «المنيرية».
(٤) من قوله: «أن يطلب...» إلى هنا ليس في (ق).
(٥) من قوله: «وقد أكد...» إلى هنا ليس في (ق).

بقوله في الحديث الصحيح: «**لما قَضَى اللهُ الخلْقَ كتبَ بيدِهِ على نفسِه في كتابٍ فهو عندَه موضوعٌ فوقَ العَرْشِ: إنَّ رحمتي تَغْلِبُ غَضَبِي**»، وفي لفظٍ: «**سَبقَتْ غَضَبِي**»[1]، فتأمل كيف أَكَّدَ هذا الطلب والإيجاب بذكر فعل الكتابة وصفة اليد ومحلِّ الكتابة، وأنه كتاب، وذكر مستقرّ الكتاب، وأنه عندَه فوقَ العرش، فهذا إيجابٌ مؤكَّد بأنواع من التأكيد، وهو إيجاب منه على نفسِه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم: ٤٧]، فهذا حقٌّ أحقَّه على نفسِه، فهو طلب وإيجاب على نفسه بلفظ «الحق» ولفظ «على»[2].

ومنه قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح لمعاذ: «**أَتَدْرِي ما حقُّ اللهِ على عبادِه**»؟ قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلمُ، قال: «**حقُّه عليهم أَنْ يعبدُوه ولا يُشْرِكوا به شيئًا. أَتَدْرِي ما حَقُّ العِبادِ عَلَى اللهِ إذا فَعَلُوا ذلِكَ**»؟ قلت: اللهُ ورسولُه أَعْلَم، قال: «**حقُّهُمْ عَلَيْهِ أَنْ لا يُعَذِّبهم بالنارِ**»[3]، ومنه قوله ﷺ في غير حديث: «**مَنْ فَعَل كذا وكذا كان حقًّا على الله أن يفعل به كذا وكذا**» في الوعد والوعيد، فهذا الحقُّ هو الذي أحقَّه على نفسِه. ومنه الحديثُ الذي في «المسند»[4] من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ في قولِ الماشي إلى الصلاة: «**أسألكَ بحقِّ ممشايَ هذا وبحقِّ السَّائلينَ عليكَ**»[5]، فهذا حقٌّ للسائلين عليه

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٣٣٦).

(٢) (ظ ود): «لفظه».

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٢٨)، ومسلم رقم (٣٠).

(٤) (٣/ ٢١).

(٥) وأخرجه ابن ماجه رقم (٧٧٨)، وضعَّفه ابن تيمية في «الاقتضاء: ٢/ ٣٢٣»، والبوصيري في «الزوائد»: (١/ ١٦٦)، وانظر «الضعيفة» رقم (٢٤).

هو أحقَّه على نفسِه، لا أنهم هم أوجبوه ولا أحقُّوه، بل أحقَّ على نفسه أن يجيبَ من سأله، كما أحقَّ على نفسِه في حديث معاذ أن لا يعذِّب من عبدَه، فحقُّ السائلين عليه أن يجيبَهم، وحقُّ العابدين له أن يثيبهم، والحقَّان هو الذي أحقَّهما وأوجبهما لا السائلون ولا العابدون، فإنه سبحانه:

مَا للعبادِ عَلَيْهِ حَقٌّ وَاجِبٌ كَلاَّ وَلا سَعْيٌ لَدَيْهِ ضَائِعُ

إنْ عُذِّبوا فَبِعَدْلِهِ أَوْ نُعِّمُوا فَبِفَضْلِهِ وَهُوَ الكريمُ الوَاسِعُ

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [التوبة: ١١١]، فهذا (ق/١٥٤ب) الوعد هو الحق الذي أحقَّه على نفسه وأوجبه. ونظير هذا ما أخبر به سبحانه من قسمه ليفعلنه نحو قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩٢﴾ [الحجر: ٩٢]، وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحۡشُرَنَّهُمۡ وَٱلشَّيَٰطِينَ﴾ [مريم: ٦٨] وقوله: ﴿لَنُهۡلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٣﴾ [ابراهيم: ١٣] وقوله: ﴿فَٱلۡحَقُّ وَٱلۡحَقَّ أَقُولُ ٨٤ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٨٥﴾ [ص: ٨٤ ـ ٨٥] وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وقوله: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٦﴾ [الأعراف: ٦] إلى أمثال ذلك مما أخبر أنه يفعله إخبارًا مؤكَّدًا بالقَسَم، والقسمُ في مثل هذا يقتضي الحضَّ والمنعَ بخلاف القَسَم على ما فعله تعالى مثل قوله: ﴿يسٓ ١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٣﴾ [يس: ١ ـ ٣]، والقسم على ثبوت ما ينكره المكذبون، فإنه توكيد للخبر، وهو من باب القسم المتضمن للتصديق، ولهذا تقول الفقهاء: اليمينُ ما اقتضى حضًّا أو (ظ/١١٧ب) منعًا أو تصديقًا أو تكذيبًا، فالقسم الذي يقتضي الحضَّ

والمنعَ هو من باب الطلب؛ لأن الحضَّ والمنع طلبٌ. ومن هذا ما أخبرَ به أنه لابدَّ أن يفعله لسبق كلماته به؛ كقوله: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصافات: ١٧١ ـ ١٧٣]، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٩]، وقوله: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ [هود: ١١٠]، فهذا إخبار عما يفعله ويتركه أنه لسَبْقِ كلمته به فلا يتغير.

ومن هذا تحريمه سبحانه ما حرَّمه على نفسِه، كقوله تعالى فيما يرويه عنه رسوله: «**يا عِبَادي إني حرَّمتُ الظلمَ على نَفْسي وجعلتُه بينكُمْ مُحَرَّمًا**»[(١)]، فهذا التحريم نظير ذلك الإيجاب، ولا يُلْتفت إلى ما قيل في ذلك من التأويلات الباطلة، الذي يَجْزم الناظر[(٢)] في سِيَاق هذه المواضع ومقصودها [بِبُعْد] المراد منها[(٣)]؛ كقول بعضهم: إن معنى الإيجاب والكتابة في ذلك كلِّه هو إخباره به، ومعنى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، أخبرَ بها عن نفسه، وقوله: «حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسي» أي: أخبرتُ أنه لا يكون، ونحو ذلك مما يتيقن المرءُ أنه ليس هو المراد بالتحريم، بل الإخبار هٰهنا هو الإخبار بتحريمه وإيجابه على نفسه، فمتعلَّق الخبر هو التحريم والإيجاب، ولا يجوز إلغاءُ متعلَّق الخبر، فإنه يتضمَّن إبطال الخبر. ولهذا إذا قال القائل: «أوجبتُ على نفسي صومًا»، فإن متعلَّقه وجوب الصومِ على نفسِه، فإذا قيل: (ق/١٥٥أ) إن معناه: «أخبرتُ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذرٍّ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «النظر».

(٣) العبارة محرفة في الأصول، وهي في «المنيرية»: «فإن الناظر في سياق هذه المواضع ومقصودها به ويجزم بِبُعد المراد منها».

بأني أصوم» كان ذلك إلغاءً وإبطالاً لمقصودِ الخبر، فتأمله.

وإذا كان معقولاً من الإنسان أنه يوجب على نفسِه ويحرِّم، ويأمرها وينهاها، مع كونه تحتَ أمرِ غيرِه ونهيه، فالآمر الناهي الذي ليس فوقَه آمر ولا نَاهٍ؛ كيف يمتنع في حقِّه أن يحرم على نفسه ويكتب على نفسه، وكتابته على نفسه سبحانه تستلزم إرادته لما كتبه ومحبته له ورضاه به، وتحريمه على نفسه يستلزم بُغْضَه لما حرَّمه، وكراهته له، وإرادة أن لا يفعله، فإن محبَّتَه للفعل تقتضي وقوعَه منه، وكَرَاهته لأن يفعله تمنع وقوعه منه، وهذا غير ما يحبه ـ سبحانه ـ من أفعال عباده ويكرهه، فإن محبَّة ذلك منهم لا تستلزم وقوعَه، وكَرَاهته منهم لا تمنع وقوعه، ففرقٌ بينَ فعله هو سبحانه، وبين فِعْل عبادِه الذي هو مفعوله[(١)] مع كراهته[(٢)] وبغضه له، ويتخلَّف مع محبته له ورضاه به، بخلاف فعله هو سبحانه، فهذا نوع وذاك نوع، فتدبَّر هذا الموضع الذي هو مَزَلَّة أقدام الأولين والآخرين إلا من عصمه الله وهداه إلى صراط مستقيم[(٣)]. وتأمل أين تكون محبته وكراهته موجبة لوجود الفعل ومانعةً من وقوعه، وأين تكون المحبة منه والكراهة لا توجب وجود الفعل ولا تمنع وقوعه.

ونكتة هذه المسألة: هو الفرق بين ما يريد أن يفعله هو سبحانه، وما لا يريد أن يفعله، وبين ما يحبه من[(٤)] عبده أن يفعله العبد أو لا يفعله، ومن حقَّق هذا المقام زالت عنه شُبُهات ارتبَكَت فيها طوائفُ

---

(١) «هو مفعوله» في المنيرية: «يقع».

(٢) من قوله: «وبين فعل. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ق): «. . . بعصمته وهداه إلى صراطه المستقيم».

(٤) (ق): «ما يحب. . .».

من النُّظَّار والمتكلمين، والله الهادي إلى سواء السبيل.

واعلم أن الناس في هذا المقام ثلاث طوائف:

فطائفة: منعت أن يجب عليه شيء أو يحرم عليه شيء بإيجابه ولا تحريمه، وهم كثير من مثبتي القدر الذين ردوا أقوال[1] القدرية النُّفاة، وقابلوهم أعظمَ مقابلةٍ، نفوا لأجلها الحِكَمَ والأسبابَ والتعليل وأن يكون العبد فاعلاً أو مختارًا.

الطائفة الثانية: بإزاء هؤلاء أوجبوا على الربِّ ـ تعالى ـ وحرَّموا أشياءَ بعقولهم جعلوها[2] شريعةً له، يجب عليه مراعاتها من غير أن يوجبها هو على نفسه ولا حرمها، وأوجبوا عليه من (ظ/١١٨أ) جنس ما يجب على العباد، وحرَّموا عليه من جنس ما يحرم عليهم، ولذلك كانوا مشبِّهَةَ الأفعال، والمعتزلة منهم جمعوا بين الباطلين: تعطيل صفاته وجَحْد نعوت كماله، والتشبيه له (ق/١٥٥ب) بخلقه فيما أوجبوه عليه وحرَّموه، فشبَّهوا في أفعاله وعطلوا في صِفَاتِ كماله، فجحدوا بعضَ ما وصفَ به نفسَه من صفات الكمال، وسموه «توحيدًا»! وشبَّهوه بخلقه فيما يحسُن منهم ويَقْبُح من الأفعال، وسمَّوا ذلك: «عدلاً»، وقالوا: نحنُ أهلُ العدل والتوحيد، فَعَدْلهم: إنكار قدرته ومشيئته العامة الشاملة التي لا يخرج عنها شيءٌ من الموجودات ذواتها وصفاتها وأفعالها، وتوحيدهم: إلحادهم في أسمائه الحسنى، وتحريف معانيها عما هي عليه، فكان توحيدهم في الحقيقة تعطيلاً، وعدلهم شركًا، وهذا مقرَّرٌ في موضعه.

---

(١) (ق): «قول»، والعبارة محرفة في (ظ).

(٢) سقطت من (ق).

والمقصود أنَّ هذه الطائفة مشبِّهة في الأفعال مُعَطِّلة في الصفات، وهدى الله الأمةَ الوَسَط لما اختلفوا فيه من الحقِّ بإذنه، فلم يقيسوه بخلقه، ولم يشبهوه بهم في شيءٍ من صفاته ولا أفعاله، ولم ينفوا ما أثبته لنفسه من ذلك، ولم يوجبوا عليه شيئًا، ولم يحرِّموا عليه شيئًا[1]، بل أخبروا عنه بما أخبر به عن نفسه في إيجاب ما أوجبه وأحقَّه على نفسه، وتحريم ما حرمه على نفسه، وشهدت قلوبُهم ما في ضمن ذلك الإيجاب والتحريم من الحِكَم[2] والغايات المحمودة التي يستحق عليها كمال الحمد والثناء، فإن العباد لا يحصون ثناءً عليه أبدًا، بل هو كما أثنى على نفسه. وهذا كله بيِّن بحمدِ الله عند أهل العلم والإيمان، مستقرٌّ في فِطَرهم، ثابت في قلوبهم، يشهدون انحرافَ المنحرفين في الطرفين، وهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، بل هم إلى الله ورسوله متحيِّزون، وإلى محض سنته منتسبون، يدينون دين الحق أنى توجَّهت ركائبُه ويستقرون معه حيث استقرت مضاربه، لا تستفزّهم بَدَوات آراء المختلفين، ولا تُزَلزلهم شُبُهات المبطلين، فهم الحُكَّام على أربابِ المقالات، والمميزون لما فيها من الحق والشبهات، يردُّون على كل [قائلٍ] باطِلَه، ويوافقونه فيما معه من الحق، فهم في الحقِّ سِلْمه وفي الباطل حَرْبُه، لا يميلون مع طائفةٍ على طائفة، ولا يجحدون حقَّها لما قالته من باطل سواه، بل هم ممتثلون قولَ الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨﴾ [المائدة: ٨].

---

(١) «ولم يحرموا عليه شيئًا» ساقط من (د).

(٢) من قوله: «في إيجاب...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

فإذا كان قد نهى عبادَه أن يحملهم بغضهم لأعدائهم على أن لا يعدلوا عليهم، مع ظهور عداوتهم ومخالفتهم وتكذيبهم لله ورسوله، فكيفَ يسوغُ لمن يدَّعي الإيمانَ أن يحمله بغضُه لطائفةٍ منتسبةٍ إلى الرسول تصيبُ وتخطىء على أن لا يعدلَ فيهم، بل يجرِّد لهم العداوة (ق/١٥٦أ) وأنواع الأذى، ولعله لا يدري أنهم أولى بالله ورسوله وما جاء به منه علمًا وعملاً ودعوةً إلى الله على بصيرة، وصَبْرًا من قومهم على الأذى في الله، وإقامةً لحجةِ الله، ومعذرةً لمن خالفهم بالجهل[1]، لا كمن نصبَ مقالةً[2] صادرةً عن آراءِ الرجال، فَدَعَا إليها، وعاقَبَ عليها، وعادَى من خالفها بالعصبية وحمية الجاهلية، والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به، وليكن هذا تمام الكلام في هذا السؤال، فقد تعدَّينا به طَوْرَه، وإن لم نقدُرْه قَدْرَه.

فصل

وأما السؤال الثالث عشر: وهو ما السر في كونه سلَّم عليهم بلفظ النكرةِ، وشرَعَ لعباده أن يسلِّموا على رسوله بلفظ المعرفة، وكذلك تسليمهم على نفوسهم وعلى عباده الصالحين؟.

فقد تقدم بيان الحكمة في كون السلام (ظ/١١٨ب) ابتداءً بلفظ النكرة، ونزيدُ هنا فائدةً أُخرى، وهي: أنه قد تقدم أن في دخول «اللام» في السلام أربع فوائد، وهذا المقام مستغنٍ عنها؛ لأن المتكلم بالسلام هو الله تعالى، فلم يقصد تبرُّكًا بذكر الاسم كما يقصده العبد، فإن التبرك استدعاء البركة واستجلابها، والعبد هو

---

(١) (ق): «بالجميل».

(٢) (ظ ود والمنيرية): «معالمه».

الذي يقصد لذلك، ولا قَصَدَ أيضًا تعرُّضًا وطلبًا على ما[1] يقصده العبد. ولا[2] قَصَد العموم، وهو أيضًا غير لائق هنا؛ لأن سلامًا منه سبحانه كافٍ من كل سلام، ومُغْنٍ عن كلِّ تحية، ومقرِّب من كلِّ أُمنية، فأدنى سلام منه ـ ولا أدنى هناك[3] ـ يستغرق الوصفَ، ويتم النعمةَ، ويدفع البؤسَ، ويطيب الحياةَ، ويقطع موادَ العَطَبِ والهلاك، فلم يكن لذكر «الألف واللام» هناك معنًى. وتأمل قولَه تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] كيف جاءَ بـ«الرضوان» مبتدأ منكرًا مخبرًا عنه بأنه أكبر من كلِّ ما وُعِدُوا به، فأيسر شيءٍ من رضوانه أكبر من الجنات وما فيها من المساكن الطيبة وما حوته، ولهذا لما يتجلى لأوليائه في جنات عَدْن، ويمنيهم: أيّ شيءٍ يريدون؟ «**فيقولون: ربّنا وأيّ شيءٍ نريدُ أفضلَ مما أعطيتنا، فيقول تبارك وتعالى: إنَّ لكم عِنْدي أفضلَ من ذلكَ أُحِلُّ عليكم رِضْواني فلا أَسْخَطُ عليكم بَعْدَه أبدًا**»[4].

وقد بانَ بهذا الفرق بين سلام الله على رسله وعباده، وبين سلام العباد عليهم، فإن سلام العبادِ لمَّا كان متضمِّنًا لفوائد «الألف واللام» التي تقدَّمت من قَصْد التبرك باسمه السلام، والإشارة إلى طلب السلام وسؤالها (ق/١٥٦ب) من الله باسمه «السلام»، وقصد عموم

---

(١) (ق): «على ضد ما».

(٢) غير محررة في النسخ، ولعل صوابها ما أثبتّ، وهو من «المنيرية» وانظر (٢/ ٦٣٣).

(٣) (ق): «مثال».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٥٤٩)، ومسلم رقم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

السلام، كان الأحسن في حقِّ المُسَلِّم على الرسول ﷺ أن يقول: «السلامُ عليكَ أيُّها النبيُّ ورحمةُ الله وبركاته»، وإن كان قد ورد: «سلام عليك»، فالمعرفة أكثر وأَصَحّ وأَتَمّ معنًى، فلا ينبغي العدول عنه، ويُشَحّ في هذا المقام بـ«الألف واللام»، والله أعلم.

فصل

وقد عرفت بهذا جواب **السؤال الرابع عشر** وهو: ما الحكمة في تسليم الله تعالى على يحيى بلفظ النكرة، وتسليم المسيح على نفسه بلفظ المعرفة؟ لا ما يقوله من لا تحصيلَ له: إنّ سلامَ يحيى جَرَى مجرى ابتداء السلام في الرسالة والمكاتبة فَنُكِّر، وسلام المسيح جرى مجرى السلام في آخر المكاتبة فَعُرِّف، فإن السورةَ كالقصةِ الواحدة، ولا يخفى فساد هذا الفرق، فإنهما سلامان متغايران من مُسَلِّمَين:

أحدهما: سلامُ الله تعالى على عباده.

والثاني: سلامُ العبد على نفسه.

فكيفَ يُبْنى أحدهما على الآخر!؟ وكذلك قول من قال: إن الثاني عُرِّف لتقدم ذكره في اللفظ، فكانت «الألف واللام» فيه للعهد، وهذا أقرب من الأول لإمكان أن يكونَ المسيح أشار إلى السلام الذي سلَّمه الله على يحيى، فأراد: أن لي من السلام في[1] هذه المواطن الثلاثة مثل ما حصل له، والله أعلم.

فصل

وأما السؤال الخامس عشر: وهو ما الحكمة في تقييد السلام في

---

(١) (ظ ود): «في مثل».

قصتي يحيى والمسيح صلوات الله عليهما بهذه الأوقات الثلاثة؟.

فسِرُّه ـ والله أعلم ـ: أن طلبَ السلامة يتأكَّد في المواضع التي هي مظانُّ العَطَب[1] ومواطن الوَحْشَة، وكلَّما كان الموضع مظِنَّة ذلك، تأكَّد طلب السلامة وتعلقت بها الهمة، فذُكِرَت هذه المواطنُ الثلاثة؛ لأن السلامةَ فيها آكد، (ظ/١١٩أ) وطلبها أهم، والنفسُ عليها أَحْرَص؛ لأن العبدَ فيها قد انتقل من دارٍ كان مستقرًّا فيها مُوَطِّن النفس على صحبتها وسكناها، إلى دار هو فيها معرض للآفات والمِحَن والبلاء، فإن الجنين من حين خرجَ إلى هذه الدار انتصب لبلائها وشدائدها ولأوائها ومحنها وأنكادِها[2]، كما أفصحَ الشاعرُ بهذا المعنى حيث يقول[3]:

تأمل بكاءَ الطِّفلِ عندَ خروجِه   إلى هذه الدُّنيا إذا هو يولدُ
تجدْ تحتَهُ سِرًّا عَجِيبًا كأنه   بكلِّ الذي يَلْقاه منها مُهَدَّدُ
وإلا فما يُبْكِيه منها وإنَّها   لأوسعُ مما كانَ فيه وَأَرْغَدُ

ولهذا من حين خرجَ ابتدرته طَعْنَةُ الشيطانِ في خاصرته فبكى لذلك[4]، ولما (ق/١٥٧أ) حصل له من الوَحْشَة بفراق وطنه الأول، وهو الذي أدركه الأطباء والطبائعيون، وأما ما أخبر به الرسول ﷺ فليس في صناعتهم ما يدلُّ عليه، كما ليس فيها ما ينفيه، فكان طلب

(١) (ق): «الفضل»! و(ظ ود): «مكان العطب».
(٢) (ظ): «وأفكارها».
(٣) رُويت أبيات نحو هذه لابن الرومي في «ديوانه»: (ص/٣٩٣)، ورويت لغيره أيضًا.
(٤) ثبت ذلك في الصحيحين من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ البخاري رقم (٣٢٨٦)، ومسلم رقم (٢٣٦٦).

السلامة في هذه المواطن من آكد الأمور.

الموطن الثاني: خروجه من هذه الدار إلى دار البرزخ عند الموت، ونسبةُ الدنيا إلى تلك الدار كنسبة داره في بطن أمه إلى الدنيا تقريبًا وتمثيلاً، وإلا فالأمر أعظم من ذلك وأكبر، وطلب السلامة ـ أيضًا ـ عند انتقاله إلى تلك الدار من أهم الأمور.

الموطن الثالث: موطن يوم القيامة يوم يبعث اللهُ الأحياءَ، ولا نسبةَ لما قبله من الدور إليه، وطلب السلامة فيه آكد من جميع ما قبله، فإن عَطَبه لا يُسْتدرك، وعَثْرته لا تُقَال، وسَقَمه لا يداوى، وفَقْره لا يُسَد، فتأمل كيف خصَّ هذه المواطن الثلاثة بالسلام لشدة الحاجة إلى السلامة فيها، وٱعْرِف قدرَ القرآن وما تضمَّنه من الأسرار وكنوز العلم والمعارف التي عجزت عقول الخلائق عن إحصاءِ عُشْر معشارها، وتأمل ما في السلام مع الزيادة على السلامة من الأُنس وذهاب الوَحْشة، ثم نزِّل ذلك على الوَحْشة الحاصلة للعبد في هذه المواطن الثلاثة؛ عند خروجه إلى عالم الابتلاء، وعند مُعَاينته هَوْل المطلع إذا قَدِم على الله وحيدًا مجرَّدًا عن كلِّ مُؤْنس إلا ما قدَّمه من صالح عمله، وعند موافاته القيامة مع الجمع الأعظم، ليصيرَ إلى إحدى الدارَيْن التي خُلِقَ لها، وٱسْتُعْمِل بعمل أهلها، فأيُّ موطن أحق بطلب السلامة من هذه المواطن، فنسأل الله السلامة فيها بمنه وكرمه ولطفه وجوده وإحسانه[1].

فصل

وأما السؤال السادس عشر: وهو ما الحكمة في تسليم النبيِّ ﷺ

---

(١) «ولطفه وجوده وإحسانه» ليست في (ق).

على من اتبعَ الهدى في كتابه إلى هِرَقل بلفظ النكرة، وتسليم موسى عليهم بلفظ المعرفة؟.

فالجواب عنه: أن تسليم النبيِّ ﷺ تسليمٌ ابتدائيّ، ولهذا صَدَّر به الكتاب حيث قال: «**مِنْ محمد رسولِ الله إلى هِرَقل عظيم الروم، سلامٌ على من اتَّبَعَ الهدى**»(١)، ففي تنكيره ما في تنكير سلام الخِطَاب من الحكمة، وقد تقدم (ظ/١١٩ب) بيانها. وأما قول موسى: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾﴾، فليسَ بسلام تحية، فإنه لم يبتدىء به فرعون، بل هو خَبَرٌ مَحْض، فإن من اتبع الهدى فلهم السلامُ المطلق دون من خالفه، فإنه قال له: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ (ق/١٥٧ب) وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٧ ـ ٤٨].

أفلا ترى أن هذا ليس بتحية في ابتداءِ الكلام ولا خاتمته، وإنما وقعَ متوسِّطًا بين الكلامَيْن إخبارًا محضًا عن وقوع السلامة وحلولها على من اتبع الهدى، ففيه استدعاء لفرعون وترغيب له بما جُبِلَت النفوسُ على حُبِّه وإيثاره من السلامة، وأنه إن اتبع الهدى الذي جاء [به] فهو من أهل السلام، والله أعلم.

وتأمَّل حُسْن سياقِ هذه الجُمَل، وترتيب هذا الخطاب، ولُطْف هذا القول اللين الذي يَسْلب القلوب حُسْنه وحلاوتُه مع جلالته وعَظَمته، كيف ابتدأ الخطابَ بقوله: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾ [طه: ٤٧]، وفي ضمن ذلك: إنّا لم نأتك لننازعك مُلْكك ولا لنَشْركك فيه، بل نحن عبدان مأموران(٢)

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٢٦٠) من حديث أبي سفيان بن حرب ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) ليست في (ق).

مرسلان من ربك إليك، وفي إضافة اسم الرب إليه هٰهنا دون إضافته إليهما استدعاء لسمعه وطاعته وقبوله، كما يقول الرسول للرجل من عند مولاه: أنا رسول مولاك إليك وأستاذك، وإن كان أستاذهما معًا، ولكن ينبهه بإضافته إليه على السَّمعِ والطاعةِ له، ثم إنهما طلبا منه أن يرسل معهما بني إسرائيل، ويخلِّيَ بينهم وبينهما ولا يُعَذِّبهم، ومن طلبَ من غيره تَرْكَ العدوان والظلم، وتعذيبَ من لا يستحق العذاب؛ فلم يطلب منه شَطَطًا، ولم يُرْهقه من أمره عسرًا، بل طلب منه غاية النصف.

ثم أخبره بعد الطلب بثلاث إخبارات؛ أحدها: قوله: ﴿قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ﴾ [طه: ٤٧]، فقد برئنا من عهدة نسبتك لنا إلى التقوُّل والافتراء بما جئناك به من البرهان(١) والدلالة الواضحة، فقد قامت الحجة. ثم بعد ذلك للمرْسَل إليه حالتان؛ إما أن يسمع ويطيع، فيكون من أهل الهدى، والسلامُ على من اتبع الهدى، وإما أن يكذِّب ويتولَّى، فالعذابُ على من كذَّب وتولى، فجمعت الآيةُ طلبَ الإنصاف، وإقامة الحجة، وبيان ما يستحقه السامع المطيع، وما يستحقه المكذِّب المتولِّي بألطف خطاب، وألْيَن(٢) قول، وأبلغ ترغيب وترهيب.

فصل

وأما السؤال السابع عشر وهو: أن قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]، هل السلام من الله؟ فيكون

---

(١) (ق): «الإيمان».

(٢) (ظ ود): «وألْيَق».

المأمور به الحمد، والوقفُ التامُّ عليه، أو هو داخل في القول والأمر بهما جميعًا؟.

فالجواب عنه: أن الكلامَ يحتمل الأمرين، ويشهد لكل منهما (ق/١٥٨أ) ضَرْب من الترجيح، فيرجَّح كونه داخلاً في جملة القول بأمور:

منها: اتصاله به وعَطْفه عليه من غير فاصل، وهذا يقتضي أن يكون فعل القول واقعًا على كلٍّ واحد منهما، هذا هو الأصل ما لم يمنع منه مانع، ولهذا إذا قلت: «قل[1] الحمد لله وسبحان الله»، فإن التسبيح هنا داخل في المقول[2].

ومنها: أنه إذا كان معطوفًا على المقول كان عطف خبرٍ[3] على خبر وهو الأصل، ولو كان (ظ/١٢٠أ) منقطعًا عنه كان عطفًا على جملة الطلب، وليس بالحسن عطف الخبر على الطلب.

ومنها: أن قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ﴾ [النمل: ٥٩] ظاهر في أن المسلِّم هو القائل: «الحمد لله»، ولهذا أتى بالضمير بلفظ الغيبة، ولم يقل: «سلام على عبادي».

ويشهد لكون السلام من الله تعالى أمور: أحدها: مطابقته لنظائره في القرآن من سلامه تعالى بنفسه على عباده الذين اصطفى، كقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٠﴾﴾ [الصافات: ١٢٠]،

(١) ليست في (ظ).
(٢) (ق): «القول» وكذا ما بعدها.
(٣) ليست في (ق).

﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ ١٣٠﴾ [الصافات: ١٣٠].

ومنها: أن عباده الذين اصطفى هم المرسلون، والله سبحانه يقرن[1] بين تسبيحِه لنفسه وسلامِه عليهم، وبين حَمْده لنفسه وسلامِه عليهم. أما الأول؛ فقال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ١٨١﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨١] فذكر تنزيهه لنفسه عما لا يليق بجلاله، ثم سلامه[2] على رسله.

وفي اقتران السلام عليهم بتسبيحه لنفسه سِرٌّ عظيم من أسرار القرآن، يتضمَّن الردَّ على كلِّ مُبْطل ومُبْتدع، فإنه نزَّهَ نفسَه تنزيهًا مطلقًا، كما نزَّه نفسَه عما يقول خلقه فيه، ثم سلَّم على المرسلين، وهذا يقتضي سلامتهم من كلِّ ما يقول المكذِّبون لهم المخالفون لهم، وإذا سَلِموا من كلِّ ما رماهم به أعداؤهم، لزم سلامة كلِّ مَا جاؤوا به من الكذبِ والفسادِ، وأعظمُ ما جاؤوا به التوحيد، ومعرفة الله، ووصفه بما يليق بجلاله مما وصفَ به نفسَه على ألسنتهم. وإذا سَلِم ذلك من الكَذِب والمحال والفساد؛ فهو الحق المَحْض، وما خالفه هو الباطل والكذب المحال[3]، وهذا المعنى بعينه في قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] فإنه يتضمَّن حمده بما لَه من نُعُوت الكمال، وأوصاف الجلال، والأفعال الحميدة، والأسماء الحسنى، وسلامة رسلِه من كلِّ عيب ونقص وكذب، وذلك يتضمَّن سلامةَ ما جاؤوا به من كلِّ باطلٍ، فتأمل هذا السِّرَّ في اقتران السلام على رسله بحمدِه وتسبيحِه. فهذا

---

(١) (ق ود): «يفرق»!.

(٢) (ظ وق): «سلام»، والمثبت من (د) وهو أصح.

(٣) من قوله: «والفساد...» إلى هنا ساقط من (ق).

يشهد[1] لكون السلام هنا من الله تعالى، كما هو في آخر (الصافات).

وأما عَطْف الخبر على الطلب فما أكثره! فمنه قوله (ق/١٥٨ب) تعالى: ﴿قَلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغْفِرْ وَٱرْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [المؤمنون: ١١٨]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأعراف: ٨٩]، ونظائره كثيرة جدًّا.

وفَصْل الخطابِ في ذلك أن يقال: الآيةُ تتضمن الأمرين جميعًا وتنتظمهما انتظامًا واحدًا، فإن الرسول هو المبلِّغ عن الله كلامَه وليس له فيه إلا البلاغ، والكلامُ كلام الربِّ تبارك وتعالى، فهو الذي حمد نفسه، وسلَّم على عباده، وأمر رسولَه بتبليغ ذلك، فإذا قال الرسول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾، كان قد حَمِد اللهَ، وسلَّم على عباده بما حمد به نفسه، وسلم به هو على عباده[2]، فهو سلامٌ من الله ابتداءً، ومن المبلِّغ بلاغًا، ومن العباد اقتداء وطاعة، فنحن نقول كما أمرنا ربنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]، ونظيرُ هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص: ١] فهو توحيدٌ (ظ/١٢٠ب) منه لنفسه، وأمرٌ للمخاطَب بتوحيده، فإذا قال العبد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾، كان قد[3] وحَّدَ اللهَ بما وحَّدَ به نفسَه، وأتى بلفظ «قل» تحقيقًا لهذا المعنى، وأنه مبلِّغٌ مَحْض، قائل لما أُمِرَ بقوله، والله أعلم.

---

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) من قوله في الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ...﴾ إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) «كان قد» سقطت من (ق).

وهذا بخلاف قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾، و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، فإن هذا أمر محض بإنشاء الاستعاذة لا تبليغ لقوله: «أعوذ برب الناس»[1]، فإن الله لا يستعيذ من أحدٍ وذلك عليه محال، بخلاف قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، فإنه خبر عن توحيده، وهو ـ سبحانه ـ يخبر عن نفسه بأنه الواحد الأحد، فتأمَّل هذه النكتة البديعة، والله المستعان[2].

فصل

وأما السؤال الثامن عشر: وهو نهي النبيِّ ﷺ من قال له: «عليك السلام» عن ذلك، وقال: «**لا تقُلْ عليكَ السلامُ، فإن عليكَ السلامُ تحيةُ المَوْتَىٰ**»[3]، فما أكثرَ من ذهبَ عن الصواب في معناه وخَفِيَ عليه مقصودُه وسرُّه، فتعسَّف ضروبًا من التأويلات المستنكرة الباردة، وردَّ بعضُهم الحديثَ، وقال: قد صحَّ عن النبيِّ ﷺ أنه قال في تحية الموتى: «**السَّلامُ عَلَيْكُم دارَ قومٍ مُؤْمِنِين**»[4]، قالوا: وهذا أصحّ من حديث النهي، وقد تضمَّن تقديمَ ذكر لفظ «السلام» فوجبَ المصير إليه، وتوهَّمت طائفةٌ أنَّ السنةَ في سلام الموتى أن يُقال: «عليكم السلام» فرقًا بين السلام على الأحياء والأموات.

وهؤلاء كلُّهم إنما أُتوا مِن عدم فهمهم لمقصودِ الحديث[5]، فإن قوله ﷺ: «**عَلَيكَ السلامُ تحيةُ المَوْتَى**»، ليس تشريعًا منه وإخبارًا عن

---

(١) (ق): ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾.
(٢) ليست في (ق).
(٣) تقدم ٢/ ٦٣٠.
(٤) تقدم ١/ ٨٤.
(٥) انظر «معالم السنن، وتهذيب السنن» للمصنف: (٦/ ٤٨ ـ ٥٠).

أمرٍ شرعي، وإنما هو إخبار عن الواقع المعتاد الذي جرى على ألسنة الشعراءِ والناس، فإنهم كانوا يقدِّمون اسمَ الميِّت على الدُّعاء، كما قال (ق/١٥٩أ) قائلهم[١]:

عليكَ سلامُ اللهِ قَيْسُ بنَ عَاصِمٍ ورحمتُـه مَـا شـاءَ أنْ يَتَـرَحَّمـا

وقول الآخر الذي رثى عُمر بن الخطاب[٢]:

عَليكَ سلامٌ مِنْ أميرٍ وباركَتْ يدُ اللهِ في ذاكَ الأدِيْمِ المُمَزَّقِ

وهذا أكثر ـ في أشعارهم ـ من أن نذكره هٰهنا، والإخبار عن الواقع لا يدل على جوازه فضلاً عن كونه سُنَّة، بل نهيه عنه مع إخباره بوقوعه يدلُّ على عدم مشروعيته، وأن السنة في السلام تقديم لفظه على لفظ المسلَّم عليه في السلام على الأحياءِ وعلى الأموات، فكما لا يُقال في السلام على الأحياء: «عليكم السلام»، فكذلك لا يقال في سلام الأموات، كما دلَّت السنة الصحيحة على الأمرين، وكأن الذي تخيَّله القومُ من الفرق أنَّ المسلِّم على غيره لما كان يتوقع الجواب، وأن يقال له: «وعليك السلام»، بدؤوا باسم السلام على المدعوِّ له توقُّعًا لقوله: «وعليك السلام»، وأما الميت فلما لم يتوقَّعوا منه ذلك، قدَّموا المدعوَّ له على الدعاء، فقالوا: «عليك السلام».

وهذا الفرقُ لو صحَّ كان دليلاً على التسوية بين الأحياء والأموات

---

(١) هو عَبْدَة بن الطبيب، من أبياتٍ يرثى بها قيس بن عاصم، انظر: «حماسة أبي تمام»: (١/ ٣٨٧).

(٢) البيت للشمَّاخ بن ضرار، «ديوانه»: (ص/٤٤٨)، و«حماسة أبي تمام»: (١/ ٥٤٠).

في السلام، فإن المسلِّم على أخيه الميت يتوقَّع الجوابَ أيضًا. قال ابن عبدالبر[1]: ثبتَ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**ما مِنْ رجلٍ يمرُّ بقبرِ أَخِيْه كانَ يعرفُه في الدُّنيا فيسلِّم عَلَيه إلا ردَّ اللهُ عَلَيه رُوْحَه حتَّى** (ظ/١٢١أ) **يردَّ عليه السَّلام**»[2]، وبالجملةِ، فهذا الخيال قد أبطلته السنةُ الصحيحةُ.

وهنا نكتة بديعة ينبغي التفطُّنُ لها، وهي: أن السلام شُرع على الأحياء والأموات بتقديم اسمه على المسلَّم عليهم؛ لأنه دعاءٌ بخير، والأحسنُ في دعاء الخير أن يقدَّم الدعاء به على المدعوِّ له، كقوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣]، وقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الصافات: ١٣٠]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ﴾ [الرعد: ٢٤].

وأمَّا الدُّعاءُ بالشر فيُقدَّم فيه المدعوُّ عليه على المدعو به غالبًا، كقوله تعالى لإبليس: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ﴾ [ص: ٧٨]، وقوله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ﴾ [الحجر: ٣٥]، وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ [التوبة: ٩٨]، وقوله: ﴿وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ﴾ [الشورى: ١٦].

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر بسنده إلى ابن عباس، ولم أر تصحيحه للحديث، وانظر التعليق الآتي.

(٢) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد»: (٦/ ١٣٧)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٢٧/ ٦٥)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية»: (٢/ ٩١١)، والذهبي في «السير»: (١٢/ ٥٩٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
وضعفه ابن حبان وابن الجوزي والذهبي.
وأخرجه ابن عبدالبر في «الاستذكار»: (١/ ١٨٥) من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ ونقل المصنفُ والعراقيُّ ـ كما في فيض القدير: ٥/ ٤٨٧ ـ عن ابن عبدالبر أنه صححه.

وسرُّ ذلك ـ والله أعلم ـ: أن في الدعاء بالخير قدَّموا اسمَ الدعاء المحبوب الذي تشتهيه النفوسُ وتطلبه، ويَلَذ للسمع لفظه، فَيَبْدَه السَّمْعَ ذِكْرُ الاسم المحبوب المطلوب، ويبدأ القلبُ بتصوُّره، فيفتح له القلبُ والسمعُ، فيبقى السامعُ كالمنتظر لمن (ق/١٥٩ب) يحصل هذا، وعلى من يحل، فيأتي باسمه، فيقول: «عليك أو لك»(١)، فيحصل له من السرور والفرح ما يبعث على التحابّ والتوادّ والتراحم، الذي هو المقصود بالسلام.

وأما في الدعاء عليه؛ ففي تقديم المدعوِّ عليه إيذانٌ باختصاصه بذلك الدعاء وأنه عليه وحده، كأنه قيل له: هذا عليك وحدك لا يشركك فيه السامعون، بخلاف الدعاء بالخير فإن المطلوب عمومه، وكلُّ ما عمَّ به الدَّاعي كان أفضل.

وسمعت شيخَ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يقول: فضلُ عموم الدعاء على خصوصه كفضلِ السماءِ على الأرض، وذكَرَ في ذلك حديثًا مرفوعًا عن عليٍّ أن النبي ﷺ مرَّ به وهو يدعو فقال: «**يا عَلي عُمَّ فإنَّ فَضْلَ العُمُوْمِ على الخُصُوصِ كفَضْلِ السَّماءِ على الأرْضِ**»(٢).

وفيه فائدة ثانية ـ أيضًا ـ وهي: أنه في الدعاء عليه(٣) إذا قال له: «عليك» انفتحَ سمعُه وتشوف قلبُه إلى أيِّ شيءٍ يكون عليه، فإذا ذكر له اسم المدعوِّ به صادفَ قلبه فارغًا متشوِّفًا لمعرفته، فكان أبلغَ في نِكَايته، ومن فهمَ هذا فهمَ السرَّ في حذف «الواو» في قوله تعالى:

---

(١) (ظ ود): «لي».

(٢) أخرجه أبو داود في «المراسيل»: (ص/ ١١٥)، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٣٠) من مرسل عَمْرو بن شعيب، بنحوه.

(٣) ليست في (ق).

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١]، ففاجأهم وبَغتَهم عذابُها وما أعدَّ اللهُ فيها، فهم بمنزلة من وقفَ على بابٍ لا يدري بما يُفْتح له من أنواع الشر، إلا أنه متوقِّع منه شرًّا عظيمًا، ففُتِح في وجهه وفاجأه ما كان يتوقعه، وهذا كما تجد في الدنيا من يُسَاق إلى السجن، فإنه يُساق إليه وبابه مغلوق، حتى إذا جاءه فتحَ الباب في وجهه، ففاجأته روعته وألمه، بخلاف ما لو فُتِحَ له قبل مجيئه.

وهذا بخلاف أهل الجنة فإنهم لما كانوا مُساقين إلى دار الكرامة، وكان من تمام إكرام المدعوِّ الزائر أن يُفتح له بابُ الدار، فيجيء فيلقاه مفتوحًا، فلا يَلْحقه ألم الانتظار، فقال في أهل الجنة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] وحُذِف الجوابُ تفخيمًا لأمره، وتعظيمًا لشأنه على عادتهم في حذف الجوابات لهذا المقصد. وهذه الطريقةُ تريحك من دعوى زيادة «الواو»، ومن دعوى كونها واو الثمانية؛ لأن أبواب الجنة ثمانية، فإن هذا لو صحَّ فإنما يكون إذا كانت (ظ/١٢١ب) الثمانية منسوقة في اللفظ واحدًا بعد واحد، فينتهون إلى السبعة، ثم يستأنفون العددَ من الثمانية بـ«الواو»، وهـٰهنا لا ذِكْر للفظ الثمانية في الآية ولا عدَّها، فتأمله. على أن في كون «الواو» تجيء للثمانية كلام آخر (ق/١٦٠أ) قد ذكرناه في «الفتح المكِّي» وبيَّنا المواضعَ التي ادُّعِي فيها أن «الواو» للثمانية، وأين يمكن دعوى ذلك وأين يستحيل(١)؟.

فإن قيل: فهذا ينتقض عليكم بأن سيِّد الخلائق ﷺ يأتي بابَ

---

(١) سيأتي في هذا الكتاب: (٣/ ٩١٥) تفصيل القول في واو الثمانية.

الجنة فيلقاه مغلقًا حتى يستفتحه[1].

قلنا: هذا من تمام إظهار شرفه وفضله على الخلائق، أن الجنة تكون مغلقة فلا تفتح لأهلها إلا على يديه، فلو جاءها وصادفها مفتوحة، فدخلها هو وأهلها، لم يعلم الداخلون أن فتحَها كان على يديه، وأنه هو الذي استفتحها لهم، ألا ترى أن الخلق إذا راموا دخول باب مدينة أو حِصْن وعجزوا ولم يمكنهم فتحه، حتى جاء رجلٌ ففتحه لهم أحوجَ ما كانوا إلى فتحِه، كان في ذلك من ظهورِ سيادته عليهم، وفضله وشرفه ما لو[2] جاء هو وهم فوجدوه مفتوحًا.

وقد خرجنا عن المقصود وما أَبْعَدْنا، ولا تستطِلْ هذه النكت[3]، فإنك لا تكاد تجدها في غير هذا التعليق، والله المانُّ بفضله وكرمه.

فصل

وأما السؤال التاسع عشر وهو: دخول «الواو» في قوله ﷺ: «**إذا سَلَّم عليكُمْ أَهْلُ الكتابِ فقُوْلُوا: وعليكُمْ**»[4]، فقد استَشْكَلها كثيرٌ من الناس كما ذُكِر في السؤال، وقالوا: الصواب حذفُها، وأن يقال: «عليكم». قال الخطَّابي[5]: «يرويه عامة المحدثين بـ«الواو» وابنُ عيينة يرويه بحذفها، وهو الصواب، وذلك أنه إذا حذف «الواو» صار

(١) أخرجه مسلم رقم (١٩٧) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ق): «ما لم»، ولو قيل: «ما [لم يكن] لو..» لكان أجود.
(٣) (ق): «هذا الفصل في النكت»، و«كرمه» التي في آخر الفقرة ليست في (ق).
(٤) تقدم تخريجه ٢/ ٥٩٧.
(٥) في «معالم السنن»: (٨/ ٧٥ ـ بهامش مختصر المنذري). وانظر تعليق ابن القيم هناك، فهو بنحو ما قال هنا.

قولهم الذي قالوا بعينه مردودًا عليهم، وبإدخال «الواو» يقع الاشتراك معهم، والدخول فيما قالوه؛ لأن الواو حرف العطف والاجتماع بين الشيئين».

قلتُ: معنى ما أشار إليه الخطابي: أن «الواو» في مثل هذا تقتضي تقرير الجملة وزيادة الثانية عليها، كما إذا قلت: «زيدٌ كاتب»، فقال المخاطب: «وشاعر»، فإنه يقتضي إثبات الكتابة له وزيادة وصف الشِّعر، وكذلك إذا قلت لرجل: «فلان محب لك»، فقلت: و«مُحْسن إليَّ».

ومن هنا استنبط السُّهيلي في «الروض»(١) أن عِدَّة أصحاب الكهف سبعة، قال: لأن الله تعالى عطفَ عليهم الكلب بحرف «الواو» فقال: ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] ولم يذكر «الواو» فيما قبل ذلك من كلامهم، و«الواو» تقتضي تقرير الجملة الأولى، وما استنبطه حَسَن؛ غيرَ أنه إنما يفيد إذا كان المعطوف بالواو ليس داخلاً في جملة قولهم، بل يكون (ق/١٦٠ب) قد حكى سبحانه أنهم قالوا: «سبعة»، ثم أخبر تعالى أن ثامنهم كلبهم، فحينئذٍ يكون ذلك تقريرًا لما قالوه وإخبارًا بكون الكلب ثامنًا، وأما إذا كان الإخبار عن الكلب من جملةِ قولهم، وأنهم قالوا هذا وهذا، لم يظهر ما قاله ولا تقتضي الواو في ذلك تقريرًا ولا تصديقًا، فتأمَّلْه.

وأما قوله: «المحدِّثون يروونه بالواو»، فهذا الحديث رواه عبدالله(٢) ابن عمر أن النبيَّ ﷺ قال: «**إنَّ اليهودَ إذا سَلَّمَ عَلَيكُم أَحَدُهم فإنما**

---

(١) «الروض الأُنُف»: (٢/٥٦).
(٢) «عبدالله» ليست في (ق).

يقول: **السَّامُ عليكم، فقولوا: وعليكم»**[1]، قال أبو داود[2]: «وكذلك رواه مالك عن عبدالله بن دينار. ورواه الثوري عن عبدالله بن دينار، وقال فيه: وعليكم». انتهى كلامه.

وأخرجه الترمذي (ظ/١٢٢أ) والنسائي كذلك، ورواه مسلم[3] وفي بعض طرقه: «فقل: عليك»، ولم يذكر «الواو».

وحديث مالك الذي ذكره أبو داود أخرجه البخاري في «صحيحه»[4]، وحديث سفيان الثوري متفق عليه[5]، كلها بالواو.

وأما ما أشار إليه الخطابي من حديث ابن عيينة؛ فرواه النسائي في «سننه»[6] بإسقاط الواو[7]. وإذا عُرف هذا؛ فإدخال الواو في الحديث لا تقتضي محذورًا ألبتة؛ وذلك لأن التحية التي يحيُّون بها المسلمين غايتها الإخبار بوقوع الموت عليهم وطلبه؛ لأن السَّام معناه: الموت، فإذا حيوا به المُسْلم فردُّه عليهم كان من باب القصاص والعدل، وكان مضمون ردِّه: أنا لسنا نموت دونكم، بل وأنتم ـ أيضًا ـ تموتون، فما تمنيتموه لنا حالٌّ بكم واقعٌ عليكم.

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٢٠٦)، والترمذي رقم (١٦٠٣)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٧٨، ٣٨٠) من طريق عبدالله بن دينار عن ابن عُمر به.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) «السنن»: (٥/ ٣٨٥).

(٣) رقم (٢١٦٤).

(٤) رقم (٦٢٥٧).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٦٩٢٨)، ومسلم رقم (٢١٦٤).

(٦) في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٨١) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٧) هذا بنحوه من «مختصر المنذري»: (٨/ ٧٥ ـ ٧٦).

وأحسن من هذا أن يقال: ليس في دخول الواو تقرير لمضمون تحيتهم، بل فيه ردها وتقريرها لهم، أي: ونحن أيضًا ندعو عليكم بما دعوتم به علينا، فإن دعاءَهم قد وقع، فإذا رَدَّ عليهم المجيبُ بقوله: «وعليكم»، كان في إدخال الواو سِرٌّ لطيف، وهو الدلالة على أن هذا الذي طلبتموه لنا ودعوتم به، هو بعينه مردودٌ عليكم لا تحية غيره، فإدخال «الواو» مفيدٌ لهذه الفائدة الجليلة.

وتأمل هذا في مقابلة الدعاء بالخير إذا قال: «غفر الله لك»، فقال له: «ولك»، المعنى: أن هذه الدعوة بعينها مني لك، ولو قلت: «غفر الله لك»، فقال: «لك»؛ لم يكن فيه إشعار بأن الدعاء الثاني هو الأول بعينه، فتأمله فإنه بديع جدًّا. وعلى هذا فيكون الصواب إثبات الواو كما هو ثابت في «الصحيح» و«السنن».

فهذا ما ظهر لي في هذه اللفظة، فمن وجدَ شيئًا فَلْيُلْحِقْه بالهامش (ق/ ١٦١أ)، يَشْكُرِ اللهُ وعبادُه له سَعْيَه، فإن المقصودَ الوصولُ إلى الصواب، فإذا ظهر؛ وُضِعَ ما عداه تحت الأرجل، وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة بما أمكننا[١] في كتاب «تهذيب السنن»[٢]، والله أعلم[٣].

فصل

وأما السؤال العشرون وهو: ما الحكمة في اقتران الرحمة والبركة بالسلام؟.

---

(١) «بما أمكننا» ليست في (ق).

(٢) (٨/ ٧٥ ـ ٧٧ ـ بهامش مختصر المنذري).

(٣) زيادة من (ق).

فالجواب عنه أن يقال: لما كان الإنسان لا سبيل له إلى انتفاعه بالحياة إلا بثلاثة أشياء:

أحدها: سلامته من الشر، ومن كلِّ ما يضاد حياته وعيشه.

والثاني: حصولُ الخير له.

والثالث: دوامه وثباته له.

فإن بهذه الثلاثة يكمل انتفاعُه بالحياة، فشُرِعَت التحية متضمِّنة للثلاثة، فقوله: «سلام عليكم» يتضمن السلامة من الشر، وقوله: «ورَحْمَةُ الله» يتضمن حصول الخير. وقوله: «وبركاته» يتضمن دوامه وثباته كما هو موضوع لفظ البركة، وهو كثرة الخير واستمراره. ومن هٰهنا يعلم حكمة اقتران اسمه الغفور ـ تبارك وتعالى ـ باسمه الرحيم في عامة القرآن. ولما كانت هذه الثلاثة مطلوبة لكل أحد، بل هي متضمنة لكل مطالبه، وكلُّ المطالب دونها وسائل إليها وأسبابٌ لتحصيلها؛ جاءَ لفظ التحية دالاً عليها بالمطابقة تارة، وهو «كمالها»، وتارة دالاً عليها بالتضمن، وتارة دالاً عليها باللزوم، فدلالة اللفظ عليها مطابقة إذا ذُكِرَت بلفظها، ودلالته عليها بالتضمُّن إذا ذُكِر السلام والرحمة فإنهما يتضمَّنان الثالث، ودلالته عليها باللزوم إذا اقتصر على لفظ السلام وحدَه، فإنه يستلزم حصول الخير وثباته؛ إذ لو عُدِم لم تحصل (ظ/١٢٢ب) السلامة المطلقة، فالسلامة مستلزمة لحصول الرحمة كما تقدم تقريره.

وقد عرف بهذا فضلُ هذه التحية وكمالُها على سائر تحيات الأمم، ولهذا اختارها الله لعباده وجعلَها تحيتهم بينهم في الدنيا وفي دار السلام. وقد بانَ لك أنها من محاسن الإسلام وكماله، فإذا كان

هذا في فَرْع من فروع الإسلام، وهو التحية التي يعرفها الخاصُّ والعامُّ، فما ظَنُّكَ بسائر محاسنِ الإسلام وجلالته وعظمته وبَهْجته التي شهدت بها العقول والفِطَر، حتى إنها من أكبر الشواهد وأظهر البراهين الدالَّة على نبوَّة محمد ﷺ، وكمال دينه وفضله وشرفه على جميع الأديان، (ق/١٦١ب) وأن معجزته في نفسِ دعوته، فلو اقتصر عليها كانت آيةً وبرهانًا على صِدْقه، وأنه لا يحتاج معها إلى خارق ولا آية منفصلة، بل دينُه وشريعتُه ودعوتُه وسيرتُه من أعظم معجزاته عند الخاصة من أمته، حتى إن إيمانهم به إنما هو مُسْتند إلى ذلك، والآيات في حقِّهم مقوِّيات بمنزلة تظاهر الأدلة. ومن فَهِمَ هذا انفتح له بابٌ عظيم من أبواب العلم والإيمان، بل باب من أبواب الجنة العاجلة، يرقص القلبُ فيه طربًا، ويتمنى أنه له بالدنيا وما فيها.

وعسى الله أن يأتي بالفتح أو أَمْر[1] من عنده، فيساعد على تعليق كتاب يتضمَّن ذِكْر بعض محاسن الشريعة، وما فيها من الحِكَم البالغة، والأسرار الباهرة، التي هي من أكبر الشواهد على كمال علم الرب ـ تعالى ـ وحكمته ورحمته وبره بعباده ولطفه بهم، وما اشتملت عليه من بيان مصالح الدارين والإرشاد إليها، وبيان مفاسد الدارين والنهي عنها، وأنه ـ سبحانه ـ لم يرحمهم في الدنيا[2] برحمةٍ ولم يحسن إليهم إحسانًا أعظم من إحسانه إليهم بهذا الدين القَيِّم وهذه الشريعة الكاملة، ولهذا لم يذكر في القرآن لفظ «المِنَّة عليهم» إلا في سياق ذكرها؛ كقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى

---

(١) (ق): «وعون من . . .».

(٢) «في الدنيا» ليست في (ظ ود).

﴿ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ١٦٤﴾ [آل عمران: ١٦٤] وقوله: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ١٧﴾ [الحجرات: ١٧]، فهي مَحْض الإحسان إليهم، والرأفة بهم، وهدايتهم إلى ما به صلاحهم في الدنيا والآخرة، لا أنها محض التكليف والامتحان الخالي عن العواقب الحميدة والغايات التي لا سبيل إليها إلا بهذه الوسيلة، فهي لغاياتها المجربة المطلوبة[1] بمنزلة الأكل للشبع، والشرب للرِّي، والجِماع لطلب الولد، وغير ذلك من الأسباب التي رُبِطَت بها مسبباتها بمقتضى الحكمة والعِزَّة، فلذلك نُصِبَ هذا الصراط المستقيم وسيلةً وطريقًا إلى الفوز الأكبر والسعادة، ولا سبيلَ إلى الوصول إليه إلا من هذه الطريق، كما لا سبيلَ إلى دخول الجَنَّة إلا بالعبور على الصراط، فالشريعةُ هي حياة القلوب، وبَهْجة النفوس، ولذَّة الأرواح، والمشقَّة الحاصلة فيها والتكليف وقع بالقصد (ق/١٦٢أ) الثاني كوقوعه في الأسباب المُفْضية إلى الغايات المطلوبة، لا أنه مقصود لذاته، فضلاً (ظ/١٢٣أ) عن أن يكون هو المقصود لا سواه. فتأمل هذا الموضع، وأعطه حقَّه من الفِكْر في مصادرها ومواردها، يَفْتَح لك بابًا واسعًا من العلم والإيمان، فتكون من الراسخين في العلم، لا من الذين يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون.

وكما أنها آية شاهدة له على ما وصفَ به نفسَه من صفات الكمال؛ فهي آيةٌ شاهدةٌ لرسوله بأنه رسولُه حقًّا، وأنه أعرفُ الخلق وأكملهم وأفضلهم وأقربهم إلى الله وسيلة، وأنه لم يُؤْتَ عبدٌ مثل ما أُوْتي، فَوالَهْفاه[2]

(١) (ق): «وهي لغاياتها المطلوبة المحبوبة».
(٢) (ق): «فوا أَسَفاه».

على مساعدٍ على سلوكِ هذه الطريق، واستفتاحِ هذا الباب، والإفضاء إلى ما وراءَه ولو بشَطْر كلمة؛ بل والهفاه على من لا يتصدَّى لقطع الطريق، والصَّدِّ عن هذا المطلب العظيم، ويَدَع المَطِي وَجَادَّتها، ويعطي القَوْسَ باريها، ولكن إذا عَظُمَ المطلوب قلَّ المساعد وكَثُر المعارض والمعاند، وإذا كان الاعتماد على مجرَّد مواهبِ اللهِ وفضله، ويعينه[1] ما يتحمله المتحمل من أجله، فلا [يَثْنِكَ شَنآنُ][2] من صدَّ عن السبيل وصَدَف، ولا تنقطع مع من عَجَزَ عن مواصلة السُّرَىٰ ووقف، فإنما هي مُهْجة واحدة، فانظر فيما تجعل تَلَفها، وعلى من تحتسب خَلَفها.

أنتَ القتيلُ بكلٍّ[3] مَنْ أَحْبَبْتَهُ فانظرْ لنفسِكَ في الهوى مَنْ تَصْطَفِي[4]

وأنفق أنفاسك فيما شئتَ، فإن تلك النفقة مردودة بعينها عليك، وصائرة لا سواها إليك، وبين العبد وبين السعادة والفلاح صَبْر ساعةٍ لله، وتحمُّل مَلَامةٍ في سبيل الله.

ومَا هِيَ إلا سَاعَةٌ ثمَّ تَنْقضي ويَـذْهـبُ هـذا كُلُّـه ويـزولُ

وقد أطلنا ولكن ما أمللنا، فإن قلبًا فيه أدنى حياة يهتزُّ إذا ذُكِر الله ورسوله، ويود أن لو كان المتكلِّمُ كلُّه أَلْسِنةً تالية، وأن السامعَ كله آذانٌ واعية، ومن لم يجد قلبه ثَمَّ، فليشتغل بما يُناسِبُه، فكُلٌّ ميسَّر لما خُلِق له، وكل يعمل على شاكِلَته.

---

(١) كذا في الأصول، و«المنيرية»: «يغنيه»، ومعناها غير ظاهر، ولعلها: «وفضله [يهون] ما...».
(٢) غير مُحررة في الأصول، والمثبت من «المنيرية».
(٣) (ق): «بحب»، والرواية في «الديوان»: «بأيِّ».
(٤) البيت لابن الفارض، «ديوانه»: (ص/ ٩٠).

وكلُّ امرئٍ يَهْفو إلى مَنْ يُحِبُّه وكلُّ امرئٍ يَصْبُو إلى ما يُنَاسِبه[1]

فصل

وقد عرفتَ بهذا جواب **السؤال الحادي والعشرين**، وأن كمال التحيةِ عند ذكر البركات، إذ قد استوعبَت هذه الألفاظ الثلاث جميع المطالب من دفع الشرِّ، وحصول الخير، وثباته وكثرته ودوامه، فلا معنى للزِّيادة عليها، ولهذا جاءَ في الأثر المعروف: «انتهى السلامُ إلى: وبَرَكاته»[2].

فصل

وأما السؤال الثاني والعشرون، وهو: ما الحكمة في إضافة الرحمة والبركة إلى الله تعالى، وتجريد السلام عن الإضافة؟.

فجوابه: أن السلامَ (ق/١٦٢ب) لما كان اسمًا من أسماء الله تعالى، استغنى بذكره مطلقًا عن الإضافة إلى المسمى، وأما الرحمة والبركة فلو لم يُضافا إلى الله لم يُعلم رحمة مَنْ ولا بركة مَنْ تطلب. فلو قيل: «عليكم ورحمته وبركته» لم يكن في هذا اللفظ إشعار بالراحم المبارك الذي تُطْلَب الرحمة والبركة منه، فقيل: «ورحمة الله وبركاته»، **وجواب ثانٍ** وهو: أن السلام يُرَاد به قول المسلِّم: «سلام عليكم»،

(١) ذكره ابن القيم أيضًا في «مدارج السالكين»: (٢/ ٣٨٦) بلا نسبة.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٥٩) عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ وجاء نحوه عن ابن عمر وعمر عند البيهقي في «الشعب» ـ كما في «فتح الباري»: (١١/ ٨) ـ وقال الحافظ عن الثاني: «رجاله ثقات».

ورواه الطبراني في «الأوسط»: (١/ ٢٣٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ مرفوعًا إلى النبي ﷺ، قال الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٣٧): «رجاله رجال الصحيح».

وهذا في الحقيقة مضاف إليه ويُرَاد به حقيقة السلامة المطلوبة من «السلام» سبحانه وتعالى، وهذا يُضاف إلى الله، فيُضاف هذا المصدر إلى الطالب الذَّاكر تارة وإلى المطلوب منه تارة، فأُطْلِق ولم يضف[١]. وأما الرحمة والبركة فلا تُضاف إلا إلى الله وحدَه، ولهذا لا يقال: «رحمتي وبركتي عليكم»، ويقال: «سلامٌ مني عليكم»[٢]، «وسلامٌ من فلان على فلان».

وسرُّ ذلك: أن لفظ السلام اسم للجملة القولية، بخلاف الرحمة والبركة، فإنهما (ظ/١٢٣ب) اسمان لمعنييهما دون لفظيهما فتأمَّله فإنه بديع.

وجواب ثالث: وهو أن الرحمة والبركة أتم من مجرَّد السلامة، فإن السلامة[٣] تبعيد عن الشر، وأما الرحمة والبركة فتحصيل للخير وإدامة له وتثبيت وتنمية، وهذا أكمل، فإنه هو المقصود لذاته، والأول وسيلة إليه، ولهذا كان ما يحصل لأهل الجنةِ من النعيم أَكمل[٤] من مجرَّد سلامتهم من النار، فأُضيفَ إلى الرب تبارك وتعالى أكمل المعنيين وأتمهما لفظًا، وأُطْلِق الآخر وفهمت[٥] إضافته إليه معنًى من العطف وقرينة الحال، فجاءَ اللفظُ على أَتمِّ نظامٍ وأحسنِ سِياق.

فصل

وأما السؤال الثالث والعشرون وهو: ما الحكمة في إفراد السلام

---

(١) (ق): «يلفظ».

(٢) (ق): «على فلان».

(٣) «فإن السلامة» سقطت من (ق).

(٤) من قوله: «فإنه هو. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٥) (ق): «ولو تمت»!.

والرحمة وجمع البركة؟.

فجوابه: أن السلامَ إما مصدر مَحْض فهو شيءٌ واحدٌ فلا معنى لجمعه، وإما اسم من أسماء الله فيستحيل أيضًا جمعه، فعلى التقديرين لا سبيل إلى جمعه.

وأما الرحمة؛ فمصدر أيضًا بمعنى التعطُّف والحنان فلا تُجْمَع أيضًا، والتاء فيها بمنزلتها في «الخلة والمحبة والرأفة والرقة»، ليست للتحديد بمنزلتها في «ضربة وتمرة»، فكما لا يُقال: «رقات ولا خلات ولا رأفات»، لا يقال: «رحمات»، وهنا دخول الجمع يُشْعر بالتحديد والتقييد بعددٍ، وإفراده يُشْعر بالمسمى مطلقًا من غير تحديد، فالإفراد هنا أكمل وأكثر[1] معنًى من الجمع، وهذا بديع جدًّا أن يكون مدلول الفرد أكثر من مدلول الجمع، ولهذا كان قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أعمَّ وأتمَّ معنًى من أن يقال: «فلله الحُجَج البوالغ»، وكان قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [ابراهيم: ٣٤] أتمّ معنًى من أن (ق/١٦٣أ) يقال: وإن تعدُّوا نِعَم الله لا تحصوها. وقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: ٢٠١] أتمّ معنًى من أن يقال: «حسنات». وكذا قوله تعالى: ﴿۞ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ [آل عمران: ١٧١]، ونظائره كثيرة جدًّا، وسنذكر سِرَّ هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما البركة؛ فإنها لما كان[2] مسماها كثرة الخير واستمراره شيئًا بعد شيء، كلما انقضى منه فرد خَلَفه فردٌ آخر، فهو خير مستمرٌّ

---

(١) (ق): «أكبر وأكمل».

(٢) (ق ود): «كانت» ثم سقط منهما من قوله: «مسمّاها. . .» إلى «. . . الإفراد».

يتعاقب الأفراد على الدوام شيئًا بعد شيءٍ، كان لفظ الجمع أولى بها لدلالته على المعنى المقصود بها، ولهذا جاءت في القرآن كذلك في قوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣]، فأفردَ الرحمةَ وجمعَ البركةَ، وكذلك في السلام في التشهد: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته».

فصل

واعلم أن الرحمة والبركة المضافتين إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ نوعان:

أحدهما: مضاف إليه إضافة مفعول إلى فاعله.

والثاني: مضاف إليه إضافة صفةٍ إلى الموصوف بها.

فمن الأول قوله في الحديث الصحيح: **«اْحْتَجَّتِ الجنةُ والنَّارُ»** فذكر الحديث، وفيه: **«فقال للجنةِ: إنَّما أَنْتِ رَحْمتي أَرْحم بِكِ مَنْ أَشَاءُ»**[1]، فهذه رحمة مخلوقة مضافة إليه إضافةَ المخلوقِ بالرحمة إلى الخالق تعالى، وسماها رحمةً؛ لأنها خُلِقت بالرحمة وللرحمة، وخُصَّ بها أهل الرحمة، وإنما يدخلها الرُّحماء، ومنه قوله ﷺ: **«خلقَ اللهُ الرَّحمةَ يومَ خَلَقها مائةَ رحمةٍ كلُّ رحمةٍ منها طِبَاقُ ما بينَ السَّماءِ والأَرْضِ»**[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٨٤٦ و٢٨٤٧) من حديث أبي هريرة وأبي سعيد ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٧٥٣ ـ وما بعده) من حديث سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «إن الله خَلَق يوم خَلَق السماوات والأرض مئة رحمة، كل رحمةٍ طِباق ما بين السماء والأرض. . . » الحديث.

والحديث بنحوه أخرجه البخاري رقم (٦٠٠٠)، ومسلم رقم (٢٧٥٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

رَحْمَةً﴾ [هود: ٩] ومنه تسميته ـ تعالى ـ المطرَ رحمةً بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وعلى هذا فلا يمتنع الدُّعاء المشهور بين الناس قديمًا وحديثاً، وهو قول الداعي: «اللهمَّ اجْمَعْنا في مُسْتَقَرِّ رَحْمَتِك»، وذكره البخاريُّ في كتاب «الأدب المفرد»[(١)] له عن بعض السلف[(٢)]، وحكى فيه الكراهة قال: لأن مستقرَّ رحمته ذاتُه، وهذا بناءً على أن الرحمة هنا صفة، وليس مراد الداعي ذلك؛ بل مرادُه الرحمةُ المخلوقةُ التي هي الجنة.

ولكن الذين كرهوا ذلك لهم نظرٌ دقيق جدًّا (ظ/١٢٤أ)، وهو: أنه إذا كان المراد بالرحمة الجنة نفسها، لم يَحْسُن إضافة المستقر إليها، ولهذا لا يَحْسُن أن يُقال: «اجمعنا في مستقرِّ جنتك»، فإن الجنة نفسها هي دارُ القرار وهي المستقرُّ نفسُه، كما قال تعالى: ﴿حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ۝٧٦﴾ [الفرقان: ٧٦]، فكيف يُضاف المستقر إليها، والمُسْتَقَر هو المكان الذي يَسْتَقِر فيه الشيء، ولا يصحّ أنْ يَطْلُب الداعي الجمعَ في المكان الذي تستقر فيه الجنة فتأمله. ولهذا قال: «مستقرُّ رحمته ذاتُه»، فالصواب أن هذا لا يمتنع، وحتى لو قال صريحًا: «اجمعنا في مستقرِّ جنتك» لم يمتنع، وذلك أن المستقر (ق/١٦٣ب) أعمُّ من أن يكون رحمةً أو عذابًا، فإذا أُضيفَ إلى أحدِ أنواعه أُضِيْف إلى ما يُبيّنه ويميّزه من غيره، كأنه قيل: في المستقرِّ الذي هو رحمتك، لا في المستقرِّ الآخر.

ونظير هذا أن يقول: «اجلس في مستقر المسجد»، أي: المستقر

---

(١) (ص/ ٢٣٠).

(٢) هو أبو رجاء العطاردي.

الذي هو[1] المسجد، والإضافة في مثل ذلك غير ممتنعة ولا[2] مستكرهة. وأيضًا فإن الجنة وإن سُمِّيت رحمة، لم يمتنع أن يسمَّى ما فيها من أنواع النعيم رحمة. ولا ريب أن مستقر ذلك النعيم هو الجنة، فالداعي يطلب أن يجمَعَه اللهُ ومن يحب في المكان الذي تستقرُّ فيه تلك الرحمة المخلوقة في الجنة، وهذا ظاهر جدًّا فلا يمتنع الدعاءُ بوجهٍ، والله أعلم[3].

وهذا بخلاف قول الداعي: «**يا حَيُّ يا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيْثُ**»[4]، فإن الرحمةَ هنا صفته تبارك وتعالى، وهي متعلَّق الاستغاثة، فإنه لا يُسْتغاث بمخلوق، ولهذا كان هذا الدعاءُ من أدعيةِ الكرب لما تضمَّنه من التوحيد والاستغاثة برحمة أرحم الراحمين، متوسِّلاً إليه باسمين عليهما مدار الأسماء الحسنى كلِّها، وإليهما مرجع معانيها جميعها، وهو اسم: الحيّ القيُّوم.

فإن الحياةَ مستلزمةٌ لجميع صفات الكمال، ولا يتخلَّف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته تعالى أكملَ حياة وأتمها استلزم إثباتُها إثباتَ كلِّ كمال يضاد نفي كمال الحياة، وبهذا

---

(١) من قوله: «رحمتك لا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ق): «أو».

(٣) وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر «الاختيارات»: (ص/ ٤٦٠)، وانظر ما سيأتي عند المصنف: (١٤١٨/٤)، و«معجم المناهي اللفظية»: (ص/ ٦٠٤).

(٤) لفظ حديث أخرجه الترمذي رقم (٣٥٢٤)، والحاكم: (١/ ٧٣٠)، والضياء في «المختارة»: (٦/ ٣٠٠) وغيرهم من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: «هذا حديث غريب».

وله شاهد من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه الحاكم: (١/ ٥٠٩)، وصحَّحهما الحاكم.

الطريق العقلي أثبت متكلِّمو أهل الإثبات له تعالى صفةَ السمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة[1] والكلام وسائر صفات الكمال.

وأما القيوم؛ فهو متضمن كمالَ غِناه وكمال قدرته، فإنه القائم بنفسه لا يحتاج إلى من يُقيمه بوجه من الوجوه، وهذا من كمال غناه بنفسه عما سواه، وهو المقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته، وهذا من كمال قدرته وعزته، فانتظمَ هـٰذان الاسمان صفاتِ الكمال والغنى التام والقدرة التامة. فكأن المستغيث بهما مستغيث بكل اسم من أسماء الرب تعالى وبكل صفة من صفاته، فما أولى الاستغاثة بهـٰذين الاسمين أن تكون في مظنة تفريج الكربات وإغاثة اللهفات وإنالة الطلبات.

والمقصود: أن الرحمةَ المستغاث بها هي صفة الرَّب تعالى لا شيء من مخلوقاته، كما أن المستعيذ بعزته في قوله: «**أَعُوذُ بِعِزَّتك**»[2] مستعيذٌ بعزته التي هي صفته، لا بعزته التي خلقها يُعِز بها عبادَه المؤمنين. وهذا كله يقرِّر قولَ أهل السنة أن قولَ النبي ﷺ: «**أعوذُ بِكَلماتِ اللهِ التَّامَّاتِ**»[3] يدلُّ على أن كلماته ـ تباركَ وتعالى ـ غير مخلوقة، فإنه لا يُسْتعاذ بمخلوق. وأما قوله تعالى حكايةً عن ملائكته: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] فهذه رحمة الصفة التي وسعتْ كلَّ شيء، كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4] [الأعراف: ١٥٦]، وسَعَتُها عمومُ تعلقها بكلِّ شيء، كما أن سَعَة علمِه

---

(١) (ظ ود): «القوة».
(٢) سيأتي تخريجه ٢/ ٧٠٩.
(٣) سيأتي تخريجه ٢/ ٧٠٩.
(٤) الآية ليست في (ق).

تعالى عمومُ تعلقه بكلِّ معلوم.

فصل

وأما البركة فكذلك نوعان أيضًا:

أحدهما: بركةٌ هي فعله تبارك وتعالى، والفعل منها «بارك»، ويتعدَّى بنفسه تارةً، وبأداةِ «على» تارة، وبأداةِ «في» تارة، والمفعولُ منها «مبارك» وهو ما جُعِل كذلك (ظ/١٢٤ب)، فكان مباركًا بجعله تعالى.

والنوع الثاني: بركة تضاف[١] إليه إضافة الرحمة والعِزَّة، والفعل منها «تبارك»، ولهذا لا يقال لغيره ذلك، ولا يصلح إلا له عز وجل، فهو سبحانه المتبارك، وعبده ورسوله المبارك، كما قال المسيح: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣١] فمن[٢] بارك الله فيه وعليه فهو المبارك.

وأما صيغة «تبارك» فمختصَّة به تعالى كما أَطْلَقها على نفسه بقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ [الملك: ١] ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٥﴾ [الزخرف: ٨٥]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِىٓ إِن شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ﴾ [الفرقان: ١٠]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١].

---

(١) (ظ ود): «من اتصاف»!.

(٢) (ق): «فما».

أفلا تراها كيف اطَّردت في القرآن جاريةً عليه مختصَّةً به، لا تُطلق على غيره، وجاءت على بناءِ السَّعَة والمبالغة، كتعالى وتعاظم ونحوه، فجاء بناء «تبارك» على بناء «تعالى» الذي هو دال على كمال العلوِّ ونهايته، فكذلك «تبارك» دال على كمال بركته وعظمها وسَعَتها. وهذا معنى قول من قال من السلف: «تبارك: تعاظم». وقال آخر: معناه أن تجيء البركات من قِبَلِه، فالبركة كلُّها منه. وقال غيره: كثرَ خيرُه وإحسانُه إلى خلقه. وقيل: اتسعت رأفته ورحمته بهم. وقيل: تزايد عن كلِّ شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله. ومن هنا قيل: معناه: تعالى وتعاظم، وقيل: تبارك تقدس، والقدس[1] الطهارة. وقيل: تبارك أي: باسمه يُبارَك في كلِّ شيء. وقيل: تبارك ارتفع، والمبارك المرتفع، ذكره البغوي[2]. وقيل: تبارك أي البركة تُكْتَسَب وتُنَال بذكره. وقال ابن عباس: جاءَ بكلِّ بركة. وقيل: معناه ثبتَ ودامَ بما لم يزل ولا يزال، ذكره البغوي ـ أيضًا ـ.

وحقيقةُ اللفظة: أن البركة (ق/١٦٤ب) كثرة الخير ودوامه، ولا أحد أحق بذلك وصفًا وفعلاً منه تبارك وتعالى، وتفسير السلف يدور على هٰذين المعنيين، وهما متلازمان، لكن الأليق باللفظة معنى الوصف لا الفعل، فإنه فعل لازم مثل تعالى وتقدَّس وتعاظم.

ومثل هذه الألفاظ ليس[3] معناها أنه جعل غيره عاليًا ولا قدوسًا ولا عظيمًا، وهذا مما لا يحتمله اللفظ بوجه، وإنما معناها في نفس من نُسِبت إليه فهو المتعالي المتقدس في نفسه، فكذلك «تبارك» لا

---

(١) (ق): «والطهر».

(٢) في «معالم التنزيل»: (٢/ ١٦٥).

(٣) سقطت من (ق) فتغير المعنى.

يصح أن يكون معناها بارك في غيره، وأين أحدهما من الآخر لفظًا ومعنى، هذا لازم وهذا متعدٍّ، فعلمتَ أن من فسَّر «تبارك» بمعنى: ألقى البركةَ وباركَ في غيره لم يُصِب معناها، وإن كان هذا من لوازم كونه تعالى متباركًا، فتبارك من باب مَجُد، والمَجْد: كثرة صفات الجلال والكمال والسَّعة والفضل، وبارك من باب أَعْطى وأَنْعَم، ولما كان المتعدِّي في ذلك يستلزم اللازم من غير عَكْس فَسَّرَ من فَسَّرَ من السلف اللفظة بالمتعدي لينتظم المعنيين، فقال: مجيء البركة كلِّها من عنده، أو البركة كلُّها من قِبَلِه، وهذا فرع على تباركه في نفسه.

وقد أشبعنا القولَ في هذا في كتاب «الفتح المكي»، وبينا هناك أن البركة كلَّها له تعالى ومنه، فهو المتبارك[1]، ومن ألقى عليه بركته فهو المبارك، ولهذا كان كتابه مباركًا، ورسوله مباركًا، وبيته مباركًا، والأزمنة والأمكنة التي شرَّفها واختصها عن غيرها مباركة؛ فلَيْلَةُ القَدْر مباركة، وما حول المسجد الأقصى مبارك، وأرض الشام وصفها بالبركة في أربعة مواضع من كتابه أو خمسة[2]، وتدبر قول النبي ﷺ في حديث ثوبان الذي رواه مسلم في «صحيحه»[3] عند انصرافه من الصلاة: «**اللهمَّ** (ظ/١٢٥أ) **أنتَ السلامُ ومنكَ السَّلامُ تَبارَكْتَ يا ذا الجَلالِ والإكْرَام**»، فتأمل هذه الألفاظ الكريمة كيف جمعت نَوْعَي الثناء، أعني: ثناء التنزيه والتسبيح، وثناءَ الحمد والتمجيد بأبلغ لفظٍ وأوجزه وأتمه معنى، فأخبر أنه السلامُ ومنه السلام، (فالسلام) له وصفًا وملكًا، وقد تقدم بيان هذا في وصفه تعالى بالسلام، وأن

(١) (د): «المبارك»، و(ق) زيادة: «المبارك».
(٢) انظر «فضائل الشام»: (ص/٩١ ـ ٩٣) لابن رجب الحنبلي.
(٣) رقم (٥٩١).

صفاتِ كماله ونعوتَ جلاله وأفعاله وأسمائه كلها سلام، وكذا (الحمد) كله له وصفًا وملكًا، فهو المحمود في ذاته، وهو الذي يجعل من يشاءُ من عبادِه محمودًا فيهبه حمدًا من عنده، وكذلك (العِزَّة) كلها له وصفًا ومُلْكًا، وهو العزيز الذي لا شيءَ أعز منه، ومن عز من عباده[1] فبإعزازه له. وكذلك (الرَّحمة) كلها له وصفًا وملكًا. وكذلك (ق/١٦٥أ) البركة فهو المتبارك في ذاته الذي يبارك فيمن شاءَ من خَلْقه وعليه فيصير بذلك مباركًا: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [غافر: ٦٤]، ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الزخرف: ٨٥].

وهذا بِسَاط؛ وإنما غاية معارف العلماء الدُّنو من أول[2] حواشيه وأطرافه، وأما ما وراء ذلك فكما قال أعلم الخلق بالله، وأقربهم إلى الله، وأعظمهم عنده جاهًا: «**لا أُحْصِي ثَناءً عليكَ أنتَ كما أثنيتَ على نَفْسِك**»[3]، وقال في حديث الشفاعة الطويل: «**فأَخِرُّ ساجِدًا لربي فيفتح عليَّ مِنْ مَحامِدِه بما لا أُحْسِنُه الآنَ**»[4]، وفي دعاء الهمِّ والغم: «**أسألكَ بكلِّ اسم هو لكَ سَمَّيتَ به نفسَكَ أو أَنْزَلْته في كتابِك أو علَّمْتَه أَحدًا من خَلْقِك أَوِ اسْتَأثرتَ به في عِلْم الغيبِ عِنْدَك**»[5]، فدل على أن الله سبحانه وتعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده[6] دون خلقِه، لا يعلمها مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرْسَل. وحسبنا الإقرار بالعَجْز

---

(١) من قوله: «وكذلك العزة...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «أهل».
(٣) تقدم ١/ ٢٩٤.
(٤) تقدم ١/ ٢٩٤.
(٥) تقدم ١/ ٢٩٣.
(٦) (ق): «في غيبه».

والوقوف عند ما أَذِنَ لنا فيه من ذلك، فلا نغلو فيه ولا نجفو عنه، وبالله التوفيق.

فصل

وأما السؤال الرابع والعشرون وهو: ما الحكمة في تأكيد الأمر بالسلام على النبيِّ ﷺ بالمصدر دون الصلاة عليه في قوله تعالى: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾؟ [الأحزاب: ٥٦].

فجوابه: أن التأكيد واقع على الصلاة والسلام، وإن اختلفت جهة التأكيد، فإنه سبحانه أخبر في أول الآية[١] بصلاته عليه، وصلاة ملائكته عليه مؤكِّدًا لهذا الإخبار بحرف «إن» مخبرًا عن الملائكة بصيغة الجمع المضاف إليه، وهذا يفيد العمومَ والاستغراقَ. فإذا استشْعَرَت النفوس أن شأنه ﷺ عند الله وعند ملائكته هذا الشأن، بادرت إلى الصلاة عليه وإن لم تُؤْمَر بها، بل يكفي [تنبيهها][٢] والإشارة إليها بأدنى إشارة، فإذا أُمِرت بها لم تحتجْ إلى تأكيد الأمر، بل إذا جاء مطلق الأمر بادرَتْ وسارعَتْ إلى موافقة الله وملائكته في الصلاة عليه صلوات الله وسلامه عليه، فلم يحتج إلى تأكيد الفعل بالمصدر، ولما خلا السلام عن هذا المعنى، وجاءَ في حيِّز الأمر المجرد دون الخبر حَسُن تأكيده بالمصدر، ليدل على تحقيق المعنى وتثبيته، ويقوم تأكيد الفعل مقام تكريره[٣]، كما حصل التكرير في الصلاة خبرًا وطلبًا، فكذلك حصل التكرير في السلام فعلاً ومصدرًا،

---

(١) (ق): «في الأول».

(٢) (ق): «تفسيرها»، و(ظ ود): «تنبيها» والمثبت من «المنيرية».

(٣) (ق): «تقريره».

فتأمله فإنه بديع جدًّا، والله (ق/ ١٦٥ب) أعلم.

وقد ذكرنا بعض ما في هذه الآية من الأسرار والحكم العجيبة في كتاب «تعظيم شأن الصلاة والسلام على خير الأنام»[١] وأتينا فيه من الفوائد بما يُساوي أدناها رِحلة مما لا يوجد في غيره، ولله الحمد، فلنقتصر على هذه النكتة الواحدة.

فصل

وأما السؤال الخامس والعشرون وهو: ما الحكمة في تقديم السلام على النبي ﷺ في الصلاة قبل الصلاة عليه؟ وهلا وقعت البداءة بما بدأ الله به في الآية؟.

فهذا سؤال ـ أيضًا ـ له شأن، لا ينبغي الإضراب عنه صفحًا وتمشيته، (ظ/ ١٢٥ب) والنبيُّ ﷺ كان شديد التحري لتقديم ما قدَّمه الله والبداءة بما بدأ به، فلهذا بدأ بالصفا في السعي وقال: «نَبْدَأ بما بَدَأ اللهُ بِه»[٢]، وبدأ بالوجه ثم اليدين ثم الرأس في الوضوء، ولم يخل بذلك مرَّةً واحدة، بل كان هذا وضوءه إلى أن فارقَ الدنيا، لم يقدِّم منه مؤخَّرًا ولم يؤخِّر منه مقدَّمًا قط، ولا يقدر أحد ينقل عنه خلاف ذلك لا بإسناد صحيح ولا حسن ولا ضعيف[٣]، ومع هذا

---

(١) وهو كتاب «جلاء الأفهام في الصلاة على خير الأنام ﷺ».

(٢) تقدم ١/ ١٢٢.

(٣) لكن أخرج أحمد في «المسند»: (٤/ ١٣٢)، ومن طريقه أبو داود رقم (١٢٢) عن المقدام بن معد يكرب في صفة وضوء النبي ﷺ، وفيه تأخير المضمضة والاستنشاق بعد غسل الذراعين.

وإسناده جيّد، وقوّاه غير واحد، انظر «نيل الأوطار»: (١/ ١٧٠)، و«تمام المنة»: (ص/ ٨٨). =

فوقع في الصلاة والسلام عليه تقديم السلام وتأخير الصلاة، وذلك لسرٍّ من أسرار الصلاة، نشيرُ إليه بحسب الحال إشارة، وهو: أن الصلاة قد اشتملت على عبودية جميع الجوارح والأعضاء مع عبودية القلب، فلكلِّ عضوٍ منها نصيبُه من العبودية، فجميع أعضاء المصلِّي وجوارحه متحرِّكة في الصلاة عبوديةً لله وذلاً له وخضوعًا، فلما أكمل المصلِّي هذه العبودية، وانتهت حركاته، خُتِمَت بالجلوس بين يدي الربِّ ـ تعالى ـ جلوس تذلُّلٍ وانكسار وخضوع لعظمته عزَّ وجل، كما يجلسُ العبدُ الذليلُ بين يدي سيِّدِه، وكان جلوس الصلاة أخشعَ ما يكون من الجلوس وأعظمه خضوعًا وتذللاً، فأذن للعبد في هذه الحال بالثناء على الله تبارك وتعالى بأبلغ أنواع الثناء، وهو «التحيات لله والصلوات والطيبات»، وعادتهم إذا دخلوا على ملوكهم أن يحيوهم بما يليق بهم، وتلك التحية تعظيم لهم وثناء عليهم، والله تعالى أحق بالتعظيم والثناء من كلِّ أحدٍ من خلقه، فجمع العبدُ في قوله: «**التحيات والصلوات والطيبات**» أنواعَ الثناء[1] على الله، وأخبرَ أن ذلك له وصفًا ومُلْكًا، وكذلك «الصلوات» كلها لله، فهو الذي يُصَلَّى له وحده لا لغيره، وكذلك «الطيبات» كلُّها من الكلمات والأفعال كلها له، فكلماته طيبات وأفعاله كذلك، وهو طيب لا يصعد إليه إلا طيب، والكَلِم الطيب إليه يصعد، فكانت الطيبات[2] كلها له ومنه وإليه، له ملكًا ووصفًا، (ق/١٦٦أ) ومنه مجيئها وابتداؤها، وإليه مصعدها ومنتهاها، والصلاة مشتملة[3]

= وذكر الحافظ في «الدراية»: (١/ ٢٩) عدة أحاديث فيها عدم الترتيب.

(١) من قوله: «من كل أحد...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) من قوله: «وأفعاله كذلك...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) (ق): «تشتمل».

على عمل صالح وكَلِم طيب، والكَلِمُ الطَّيِّبُ إليه يصعد، وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ، فناسَبَ ذكر هذا عند انتهاء الصلاة وقتَ رفعها إلى الله تعالى، فلما أتى بهذا الثناء على الرب ـ تعالى ـ التفت إلى شأن الرسول الذي حَصَل هذا الخير على يديه، فسلَّم عليه أتمَّ سلام مُعَرَّف باللام التي للاستغراق، مقرونًا بالرحمة والبركة، هذا هو أصح شيءٍ في السلام عليه، فلا تبخل عليه بالألف واللام في هذا المقام.

ثم انتقلَ إلى السلام على نفسه وعلى سائر عبادِ الله الصالحين، وبدأ بنفسه؛ لأنها أهم والإنسان يبدأ بنفسه، ثم بمن يعول، ثم ختم هذا المقام بعقد الإسلام، وهو التشهد بشهادة الحق التي هي أول الأمر وآخره، وعندها كمل الثناء والتشهد.

ثم انتقل إلى نوع آخر وهو الدعاء والطلب، فالتشهد يجمع نوعي الدعاء؛ دعاء الثناء والخير، ودعاء الطلب والمسألة، والأول أشرف النوعين لأنه حق الرب ووصفه، والثاني حظُّ العبد ومصلحته، وفي الأثر: «**مَنْ شَغَلَه ذِكْري عن مَسْألتي أَعْطَيته أفضلَ ما أُعْطِيْ السَّائِلِيْن**»[(١)]، لكن لما كانت الصلاة أتم العبادات عبوديةً وأكملها شُرِع فيها النوعان، وقدم الأول منهما لفضله، ثم انتقل المصلي إلى النوع الثاني، وهو دعاء الطلب والمسألة، فبدأ بأهمه وأجله وأنفعه

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٢٦) وقال: «هذا حديث حسن غريب»، والدارمي: (٢/ ٥٣٣) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ، وفيه عطية العوفي ضعيف.

وجاء من حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد»: (ص/ ١٦١)، وحسَّنه الحافظ ابن حجر، ورد على ابن الجوزي إيراده في «الموضوعات»، انظر «تنزيه الشريعة»: (٢/ ٣٢٣).

وروي من حديث جابر وحذيفة ـ رضي الله عنهم ـ.

له، وهو طلب الصلاة من الله على رسوله ﷺ، وهو من أجلِّ أدعية العبد وأنفعها له في دنياه وآخرته، كما ذكرناه في كتاب «تعظيم شأن الصلاة على النبي ﷺ»[1]، وفيه أيضًا أن الداعي جعله مقدِّمة (ظ/١٢٦أ) بين يدي حاجته وطلبه لنفسه، وقد أشار النبيُّ ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**ثمَّ ليتخيَّرْ مِنَ الدُّعاءِ أَعْجَبَه إِلَيْه**»[2]، وكذلك في حديث فَضَالة بن عُبيد: «**إذا دَعا أحدُكم فَلْيبدأ بِحَمْدِ اللهِ والثناءِ عليه، ثمَّ ليصلِّ على النبيِّ ﷺ ثمَّ لِيَدْعُ**»[3]، فتأمل كيفَ جاء التشهد من أوله إلى آخره مطابقًا لهذا منتظمًا له أحسن انتظام، فحديث فضالةَ هذا هو الذي كشفَ لنا المعنى وأوضحه وبينه، فصلوات الله وسلامه على من أكملَ به لنا دينه، وأتمَّ برسالته علينا نعمتَه، وجعله رحمةً للعالمين وحسرةً على الكافرين.

فصل

وأما السؤال السادس والعشرون وهو: ما الحكمة (ق/١٦٦ب) في كون السلام عليه وقع بصيغة الخطاب والصلاة بصيغة الغيبة؟.

فجوابه يظهر مما تقدم: فإن الصلاةَ عليه طلبٌ وسؤال من الله أن يصلي عليه، فلا يمكن فيها إلا لفظ الغيبة؛ إذ لا يقال: «اللهم صل عليك»، وأما السلام عليه فأتى بلفظ الحاضر المخاطَب تنزيلاً له

---

(١) «جلاء الأفهام»: (ص/٢٤٦ ـ ٢٥٤).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٤٠٢) من حديث عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه أبو داود رقم (١٤٨١)، والترمذي رقم (٣٤٧٧)، والنسائي: (٣/ ٤٤)، وابن حبان «الإحسان»: (٥/ ٢٩٠)، والحاكم: (١/ ٢٣٠) بنحوه.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه ابن حبان والحاكم على شرط مسلم.

منزلة المواجه، لحكمةٍ بديعةٍ جدًّا، وهي: أنه ﷺ لما كان أحبَّ إلى المؤمن من نفسه التي بين جنبيه، وأولى به منها وأقرب، وكانت حقيقته الذهنية ومثاله العلمي موجودًا في قلبه بحيث لا يغيب عنه إلا[1] شخصه، كما قال القائل:

مِثالُكَ في عَيْني وذِكْرُك في فَمِي ... ومَثْواكَ في قَلْبي فأينَ تَغِيْبُ[2]!

ومن كان بهذه الحال فهو الحاضر حقًّا، وغيره وإن كان حاضرًا للعيان فهو غائب عن الجَنان، فكان خطابه خطاب المواجهة والحضور بالسلام عليه، أولى من سلام الغيبة، تنزيلاً له منزلةَ المواجِهِ المُعَايِن لقربه من القلب، وحلوله في جميع أجزائه بحيث لا يبقى في القلب جزءٌ إلا ومحبته وذكره فيه، كما قيل: لو شُقَّ عن قلبي يُرَى وسطه ذكرك.

والتوحيد في شطر «لا إلـه إلا الله محمد رسول الله»، ولا تستنكر استيلاء المحبوب على قلب المحب وغلبته عليه حتى كأنه يراه، ولهذا تجدهم في خطابهم لمحبوبهم إنما يعتمدون خطاب الحضور والمشاهدة مع غاية البعد العياني، لكمال القرب الروحي، فلم يمنعهم بُعْد الأشباح عن محادثة الأرواح ومخاطبتها، ومن كَثُفَت طباعُه فهو عن هذا كله بمعزل، وأنه ليبلغ الحبُّ ببعضِ أهله أن يرى محبوبَه في القرب إليه[3] بمنزلة روحِه التي لا شيءَ أدنى إليه منها، كما قيل:

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) ذكره ابن القيم في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١)، والأبشيهي في «المستطرف»: (١/ ٧٤) بلا نسبة؛ لكن أوله: «خيالك...».

(٣) (ق): «والبعد».

يا مُقِيمًا مَدى[1] الزَّمانِ بقلبي   وبعيدًا عن ناظِري وعِيَاني
أنتَ رُوْحِي إن كنتُ لستُ أراها   فهي أَدْنى إليَّ مِن كلِّ داني[2]

وقال آخر:

يا ثاويًا بينَ الجَوَانِحِ والحَشا   مِنِّي وإن بَعُدَتْ عَلَيَّ دِيَارُه[3]

وإنه ليلطُف شأن المحبة حتى يُرَى أنه أدنى إليه وأقرب من روحه.

ولي من أبيات تُلِم بذلك:

وأدنى إلى الصبِّ من نفسِه   وإن كان من عينِه نائيا
ومن كانَ مَعْ حِبِّه هكذا   فأنَّى يكونُ له ساليا

ثم يلطف شأنها ويقهر سلطانها حتى يغيب المُحِب[4] بمحبوبه عن نفسه (ق/١٦٧أ) فلا يشعر إلا بمحبوبه ولا يشعر بنفسه، ومن هـٰهنا نشأت الشطحات الصوفية التي مصدرها عن قوة الوارِد وضَعْف التمييز، فحكَّم صاحبُها فيها الحالَ على العلم، وجعل الحُكْم له، وعَزَل علْمَه من البين[5]، وحَكَّمَ المحفوظون فيها حاكمَ العلمِ على سلطانِ الحال (ظ/١٢٦ب)، وعلموا أنَّ كلَّ حالٍ لا يكون العلم حاكمًا عليه، فإنه لا ينبغي أن يُغتر به ولا يُسْكن إليه، إلا كما يُساكن المغلوب المقهور

---

(١) (ق): «طول».
(٢) ذكره ابن القيم ـ أيضًا ـ في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١) بلا نسبة، لكن أوله: «يا مقيمًا في خاطري وجناني».
(٣) ذكره ابن القيم في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١) بلا نسبة.
(٤) (ق): «المحبوب».
(٥) (ق): «التبين».

لما يرد عليه مما يعجز عن دفعه، وهذه حال الكُمَّل من القوم الذين جمعوا بين نور العلم وأحوال المعاملة، فلم تُطْفِىء عواصفُ أحوالهم نور علمهم[1]، ولم يقصر بهم علمهم عن الترقِّي إلى ما وراءه من مقامات الإيمان والإحسان، فهؤلاء حُكَّام على الطائفتين. ومن عَدَاهُم فمحجوبٌ بعلم لا نفوذَ له فيه أو مغرورٌ بحال لا علمَ له بصحيحِه من فاسِدِه، والله المسؤول من فضله إنه قريب مجيب.

فالكامل من يُحَكِّم العلمَ على الحال فيتصرف في حاله بعلمه، ويجعل العلم بمنزلة النور الذي يميز به الصحيحَ من الفاسد، لا من يقدح في العلم بالحال ويجعل الحال مِعْيارًا عليه وميزانًا، فما وافقَ حالَه من العلم قبلَه، وما خالَفه ردَّه ونفاه، فهذا أضلُّ الضلال في هذا الباب، بل الواجب تحكيم العلمِ والرجوع إلى حُكْمِه، وبهذا أوصى العارفون من شيوخ الطريق كلُّهم، وحرَّضوا على العلم أعظمَ تحريض، لعلمهم بما في الحال المجرَّد عنه من الغوائل والمهالك، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.

فصل

وأما السؤال السابع والعشرون وهو: ما الحكمة في ورود الثناء على الله في التشهد بلفظ الغَيبة مع كونه ـ سبحانه ـ هو المخاطَب الذي يناجيه العبد، والسلام على النبي ﷺ بلفظ الخطاب مع كونه غائبًا؟.

فجوابه: أن الثناء على الله عامة ما يجيء مضافًا إلى أسمائه الحسنى الظاهرة دون الضمير، إلا أن يتقدم ذكر الاسم[2] الظاهر

---

(١) (ق): «أعمالهم».
(٢) ليس في (ق).

فيجيء بعده المضمر، وهذا نحو قول المصلِّي: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾، وقوله في الركوع: «سبحان ربي العظيم»، وفي السجود: «سبحان ربي الأعلى»، وفي هذا من السر: أنَّ تعليق الثناء بأسمائه الحسنى هو لما تضمَّنت معانيها من صفات الكمال ونعوت (ق/١٦٧ب) الجلال، فأتى بالاسم الظاهر الدال على المعنى الذي يُثْني به ولأجله عليه ـ تعالى ـ ولفظ الضمير لا إشعار له بذلك، ولهذا إذا كان لابُدَّ من الثناء عليه بخطاب المواجهة أتى بالاسم الظاهر مقرونًا بميم الجمع الدالة على جميع الأسماء والصفات، نحو قوله في رفع رأسه من الركوع: «اللهم ربنا لك الحمد»، وربما اقتصر على ذِكْر الربِّ تعالى لدلالة لفظه على هذا المعنى، فتأمله فإنه لطيف المَنْزَع جدًّا.

وتأمَّل كيف صدر الدعاء المتضمِّن للثناء والطلب بلفظ «اللهم» كما في سيد[1] الاستغفار: «**اللهمَّ أنتَ ربِّي لا إلـه إلاَّ أنتَ خَلَقْتني وأنا عَبْدُك...**»[2] الحديث، وجاءَ الدعاءُ المجرَّد مصدَّرًا بلفظ «الرب» نحو قول المؤمنين: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧] وقول آدم ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقول موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦]، وقول نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٤٧﴾ [هود: ٤٧]، وكان النبيُّ ﷺ يقول بين السجدتين: «**ربِّ اغفرْ لي ربِّ اغفرْ لي**»[3].

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٣٠٦) وغيره من حديث شداد بن أوس ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٨٧٤) والنسائي: (٢/ ٢٣١)، وابن ماجه رقم (٨٩٧) =

وسرُّ ذلك: أن[1] الله تعالى يُسأل بربوبيته المتضمِّنة قدرته وإحسانه وتربيته عبدَه وإصلاح أمره، ويُثنى عليه بإلـٰهيته المتضمنة إثبات ما يجب له من الصفات العُلى والأسماء الحسنى. وتدبَّر طريقة القرآن تجدْها كما ذكرتُ لك.

فأما الدعاء فقد ذكرنا منه أمثلة، وهو في القرآن ـ حيث وقع ـ لا يكاد يجيء إلا مُصَدَّرًا باسم الرب.

وأما الثناء ـ فحيث وقع ـ فمصدَّرٌ بالأسماء الحسنى، وأعظم ما يُصَدَّر به اسم الله جل جلاله نحو: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ حيثُ جاءَ، ونحو: ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ﴾، وجاء: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ [الصافات: ١٨٠]، ونحوه: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: ١] حيثُ وقعت، ونحو (ظ/١٢٧أ): ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]. ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٤]، و ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ونظائره.

وجاءَ في دعاءِ المسيح: ﴿ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٤] فذكَرَ الأمرين ولم يجىء في القرآن سواه، ولا رأيتُ أحدًا تعرَّض لهذا ولا نبَّه عليه. وتحته سِرٌّ عجيبٌ دالٌّ على كمال معرفة المسيح عليه السلام بربه وتعظيمه له، فإن هذا السؤال[2] كان عقيب سؤال قومِه له: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢] فخوَّفهم بالله وأعلمهم أن (ق/١٦٨أ) هذا مما لا يليق أن

= وغيرهم من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ.

(١) (ق): «إن شاء».

(٢) (ق): «الدعاء».

يُسأل عنه وأن الإيمان يرده، فلما ألحُّوا عليه في الطلب وخاف المسيح أن يداخلهم الشك إنْ لم يُجَابوا إلى ما سألوا، بدأ السؤالَ باسم «اللهم» الدال على الثناء على الله بجميع أسمائه وصفاته، ففي ضمن ذلك تصوره بصورة المُثْني الحامد الذَّاكر لأسماء ربه المُثْنى عليه بها. وأن المقصود منه بهذا الدعاء وقضاء هذه الحاجة إنما هو أن يُثْني على الربِّ بذلك ويمجِّده به ويذكر آلاءَه ويظهر شواهدَ قدرته وربوبيته، ويكون برهانًا على صِدْق رسوله، فيحصل بذلك من زيادة الإيمان والثناء على الله أمرٌ يَحْسُن معه الطلب، ويكون كالعُذْر فيه، فأتى بالاسمين: اسم الله الذي يُثْنى عليه به، واسم الرب الذي يُدْعَى ويُسئل به لما كان المقامُ مقامَ الأمرين. فتأمل هذا السرَّ العجيب ولا يَنْبُ عنه فهمُك، فإنه من الفهم الذي يؤتيه اللهُ من يشاء في كتابه، وله الحمد.

وأما السلام على النبي ﷺ بلفظ الخطاب؛ فقد ذكرنا سِرَّه في الوجه الذي قبل هذا، فالعهد به قريب.

فصل

وأما السؤال الثامن والعشرون فقد تضمن سؤالين؛ أحدهما: ما السر في كون السلام في آخر الصلاة؟ والثاني: لِمَ كان مُعَرَّفًا؟.

والجواب: أما اختتام الصلاة به؛ فإنه قد جعل الله لكل عبادةٍ تحليلاً منها، فالتحلُّل[(١)] من الحجِّ بالرمي وما بعدَه، وكذلك التحلُّل من الصوم بالفطر بعد الغروب، فجَعَل السلامَ تحليلاً من الصلاة كما

(١) «منها فالتحلل» سقطت من (ظ).

قال النبي ﷺ: «**تحرِيمُها التكبيرُ وتحلِيلُها التَّسْلِيم**»[1] تحريمها هنا هو: بابها الذي يُدْخل منه إليها، وتحليلها: بابها الذي يُخْرج به منها، فجعل التكبير باب الدخول، والتسليم[2] باب الخروج، لحكمة بديعة[3] بالغة، يفهمُها من عَقَل عن الله وألزمَ نفسَه بتأمُّل محاسن هذا الدين العظيم، وسافر فكره في استخراجِ حكمِه وأسراره وبدائعه، وتغرَّبَ عن عالم العادة والإلْف، فلم يَقْنَع بمجرَّد الأشباح حتَّى يعلم ما يقوم به من الأرواح، فإن الله تعالى لم يشرع شيئًا سُدًى ولا خِلوًا من حكمةٍ بالغة، بل في طوايا ما شرعه وأمر به من الحِكَم والأسرار التي تبهر العقول ما يستدلُّ به الناظر فيه على ما وراءَه، فيسجد القلبُ خضوعًا وإذعانًا.

فنقول وبالله التوفيق: لما كان المصلِّي قد تخلَّى عن الشواغل، (ق/١٦٨ب) وقطعَ جميع العلائق، وتطهَّر وأخذ زينته، وتهيَّأ للدخول على الله ـ عز وجل ـ ومناجاته، شُرِعَ له أن يدخل عليه دخولَ العبيد على الملوك، فيدخل بالتعظيم والإجلال، فشُرِعَ له أبلغ لفظ يدلُّ على هذا المعنى، وهو قول: «الله أكبر»، فإن في هذا اللفظ من التعظيم والتخصيص والإطلاق في جانب المحذوف المجرور بـ«من» مالا يوجد في غيره، ولهذا كان الصوابُ أن غير هذا اللفظ لا يقوم مقامه، ولا يؤدِّي معناه ولا تَنْعَقِد الصلاة إلا به، كما هو مذهب أهل

(١) أخرجه أبو داود رقم (٦١)، والترمذي رقم (٣)، وابن ماجه رقم (٢٧٥) وغيرهم من حديث عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث قوَّاه الترمذي وابن السكن والحاكم وغيرهم.

(٢) من قوله: «تحريمها هنا. . .» إلى هنا ساقط من (د).

(٣) ليست في (ق).

المدينة وأهل الحديث. فجَعَل هذا اللفظَ، واستشعارَ معناه، والمقصودَ به: بابَ الصلاة الذي يَدْخل العبد على ربه منه، فإنه إذا استشعرَ بقلبه أن الله أكبر من كل ما يخطر بالبال استحيا منه أن يشغَل قلبه في الصلاة بغيره، فلا يكون موفِّيًا (ظ/١٢٧ب) لمعنى «الله أكبر» ولا مؤدِّيًا لحقِّ هذا اللفظ، ولا أتى البيت من بابه، بل الباب عنه مسدود. وهذا بإجماع السلف: أنه لا يثاب العبد من صلاته إلا ما عَقَل منها وحَضَره بقلبه.

وما أحسن ما قال أبو الفرج ابن الجوزي في بعض وَعْظه[١]: «حضورُ القلب أول منزل من منازل الصلاة، فإذا نزلته انتقلْتَ إلى بادية المعنى[٢]، فإذا رَحَلت عنها أَنَخْت بباب المناجاة، فكان أولُ قِرَى ضيفِ اليقظةِ كَشْفَ الحجاب لعين القلب، فكيف يطمع في دخول مكة[٣] من لا خرج إلى البادية، بعد تَبعُّث قلبك في كل وادٍ، فربما تفجأك الصلاةُ وليس قلبك[٤] عندك، فتبعَث الرسول وراءه فلا يصادفه، فتدخل في الصلاة بغير قلب».

والمقصود أنه قبيح بالعبد أن يقول بلسانه: «الله أكبر» وقد امتلأَ قلبُه بغير الله، فهو قِبْلَة قَلْبِه[٥] في الصلاة، ولعله لا يحضر بين يدي ربه في شيء منها. فلو قضى حق: «الله أكبر» وأتى البيتَ من بابه، لدخل وانصرف بأنواع التحف والخيرات، فهذا الباب الذي يدخل منه

---

(١) في كتاب «المدهش»: (ص/ ٤٥٤).
(٢) كذا في الأصول، وفي «المدهش»: «العمل».
(٣) إلى هنا الكلام متوافق مع ما في «المدهش» وبقية الكلام ليس فيه.
(٤) ليست في (ق).
(٥) أي: غير الله مستولٍ على قلبه، وفي (ق): «فهو وقلبه».

المصلي وهو التحريم.

وأما الباب الذي يخرج منه، فهو باب السلام المتضمِّن أحد الأسماء الحسنى، فيكون مُفْتَتِحًا لصلاته باسمه تبارك وتعالى ومختتمًا لها باسمه، فيكون ذاكرًا لاسم ربه أول الصلاة وآخرها، فأولها بأسمه وآخرها باسمه[1]، فدخل فيها بأسمه وخرج منها باسمه، مع ما في اسم «السلام» من الخاصية والحكمة (ق/١٦٩أ) المناسبة لانصراف المصلِّي من بين يدي الله، فإنّ المصلِّي ما دام في صلاته بين يدي ربه، فهو في حِماه الذي لا يستطيع أحد أن يخفره، بل هو في حِمىٰ من جميع الآفات والشرور، فإذا انصرف من بين يديه ـ تبارك وتعالى ـ ابتدرته الآفات والبلايا والمحن، وتعرَّضت له من كلِّ جانب، وجاءه الشيطان بمصايده وجنده، فهو متعرِّض لأنواع البلاء والمِحَن، فإذا انصرفَ من بين يدي الله مصحوبًا بالسلام لم يزل عليه حافظٌ من الله إلى وقتِ الصلاةِ الأخرى. وكان من تمام النعمةِ عليه أن يكون انصرافه من بين يدي ربه بسلامٍ يستصحبه ويدوم له ويبقى معه.

فتدبَّر هذا السرَّ الذي لو لم يكن في هذا التعليق غيره لكان كافيًا، فكيف وفيه من الأسرار والفوائد مالا يوجد عند أبناءِ الزمان؟!، والحمد في ذلك لله وحده. فكما أن المنعم به هو الله وحده، فالمحمود عليه هو الله وحده. وقد عُرِف بهذا جواب السؤال الثاني، وهو مجيء السلام هنا مُعَرَّفًا ليكون دالاًّ على اسمه «السلام».

وليكن هذا آخر الكلام في مسألة «سلام عليكم»، فلولا قَصْد الاختصار لجاءت مجلَّدًا ضخمًا. هذا ولم نتعرض فيها إلى المسائل

---

(١) «فأولها باسمه وآخرها باسمه» سقطت من (ق).

المسطورة في الكتب من فروع السلام ومسائله، فإنها مملوءة منها، فمن أرادها فليأخذها من هناك، والحمد لله ربِّ العالمين[1].

* * *

(١) في هامش نسخة (ق) ما نصه: «آخر المجلد الأوّل من كتاب بدائع الفوائد، وأول الثاني: فوائد في الكلام على المعوّذتين.
أول المجلد الثاني من البدائع: «روى مسلم في صحيحه» » اهـ.

[تفسيرُ المُعَوِّذَتَيْن]

روى مسلم في «صحيحه»(١) من حديث قيس بن أبي حازم، عن عُقْبة بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: **«ألم تَرَ آياتٍ أُنزِلتِ الليلةَ لَم يُرَ مِثْلُهُنَّ قَطُّ: «أعوذُ بربِّ الفلقِ»، «أعوذُ بربِّ الناسِ»»**.

وفي لفظ آخر(٢) من رواية محمد بن إبراهيم التيمي، عن عُقْبة(٣) أن رسولَ الله ﷺ قال له: **«ألا أُخبِرُكَ بأَفْضَلِ ما تَعَوَّذَ به المتعوِّذُوْنَ»**؟ قلت: بلى، قال: « **«قل أَعُوْذُ بربِّ الفلقِ»**، و**«قل أَعُوْذُ بربِّ الناسِ»** ».

(ظ/١٢٨أ) وفي الترمذي(٤): حدثنا قُتيبة، نا ابن لَهِيعة، عن يزيد ابن أبي حبيب، عن علي بن رَبَاح، عن عُقْبة بن عامر، قال: «أمرني رسولُ الله ﷺ أَنْ أقرأ بالمعوّذَتين في دُبُرِ كلِّ صلاةٍ» قال: «هذا حديث غريب»(٥).

وفي الترمذي والنسائي و«سنن أبي داود» عن عبدالله بن حبيب، قال: خَرَجْنا في ليلةِ مَطَرٍ وظُلْمَةٍ نطلبُ النبيَّ ﷺ ليصلي لنا، فأدركناه، فقال: **«قل»**، فلم أقل شيئًا، ثم قال: **«قل»**، فلم أقل شيئًا، ثم قال:

---

(١) رقم (٨١٤).

(٢) أخرجه أحمد: (٣/ ٤١٧، ٤/ ١٤٤)، والنسائي: (٨/ ٢٥١) وفي سنده من لا يُعرف؛ لكنه يصحّ بشواهده الكثيرة، وانظر «السلسلة الصحيحة» رقم (١١٠٤).

(٣) كذا هنا ومثله في الموضع الأول في «المسند»! والحديث معروف من رواية التيمي عن القاسم أبي عبدالرحمن أو أبي عبدالله عن عقبة.

(٤) رقم (٢٩٠٣)، وأخرجه ـ أيضًا ـ أبو داود رقم (١٥٢٢)، والنسائي: (٣/ ٦٨) من غير طريق ابن لهيعة.

(٥) وكذا في «تحفة الأشراف»: (٧/ ٣١٢)، وفي المطبوعة: «حديث حسن غريب».

«قل»، قلت: يا رسول الله ما أقول؟ قال: « ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ (ق/١٦٩ب) **والمُعَوِّذتين حِيْنَ تُمْسِي وحِيْنَ تُصْبِح ثلاثَ مرَّاتٍ تكْفِيك مِنْ كلِّ شيءٍ**»[١].

قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»[٢].

وفي الترمذي[٣] أيضًا من حديث الجُرَيْري عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: «كانَ رسولُ الله ﷺ يَتَعَوَّذُ من الجانِّ وعَيْنِ الإنسانِ حتَّى نَزَلتِ المعوِّذَتانِ، فلما نزلتا أخَذَ بهما وتركَ ما سِواهما»[٤].

ثم قال: «وفي الباب عن أنس، وهذا حديث حسن غريب»[٥].

وفي «الصحيحين»[٦] عن عائشة رضي الله عنها: «أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا أَوى إلى فراشه نفثَ في كفيه بـ: «قل هو الله أحد» والمعوذتين جميعًا، ثم يمسح بهما وجْهَه وما بلغت يداه من جسده. قالت عائشة: فلما اشتكى كان يأمرني أن أفعلَ ذلكَ به».

قلت: هكذا رواه يونس، عن الزهري، عن عروة[٧]، عن عائشة رضي الله عنها، ذكره البخاري.

ورواه مالكٌ، عن الزهري، عن عروة عنها: «أن النبيَّ ﷺ كان

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٠٨٢)، والترمذي رقم (٣٥٧٥)، والنسائي: (٨/ ٢٥٠).
(٢) لفظه: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» اهـ.
(٣) رقم (٢٠٥٨).
(٤) وأخرجه ـ أيضًا ـ النسائي: (٨/ ٢٧١)، وابن ماجه رقم (٣٥١١).
(٥) في (ظ ود) و«المنيرية»: «حديث غريب»، والمثبت من (ق) والترمذي و«تحفة الأشراف»: (٣/ ٤٥٩).
(٦) البخاري رقم (٥٧٤٨)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣ رقم ٥١).
(٧) «عن عروة» سقطت من (ق).

إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات ويَنْفُث، فلما اشتدَّ وجَعُه كنت أقرأ عليه وأمسح عليه بيده رجاء بركتها»[1].

وكذلك قال مَعْمر، عن الزهري، عن عروة، عنها: «أن النبيَّ ﷺ كان ينفُثُ على نفسه في مرضه الذي قُبِضَ فيه بالمعوِّذات، فلما ثَقُلَ كنتُ أنا أنفثُ عليه بهنَّ وأمسحُ بيده نفسه لبركتها» فسألتُ ابنَ شهاب كيف كان ينفُث؟ قال: ينفث على يديه ثم يمسح بهما وجهه. ذكره البخاري[2] أيضًا.

وهذا هو الصواب: أن عائشةَ كانت تفعل ذلك، والنبيُّ ﷺ لم يأمرها ولم يمنعها من ذلك، وأما أن يكون استرقى وطلب منها أن ترقيه = فلا، ولعل بعض الرواة رواه بالمعنى، فظنَّ أنها لما فعلت ذلك وأقرها النبيُّ[3] ﷺ أنه كان يأمرها، وفَرْقٌ بين الأمرين، ولا يلزم من كون النبي ﷺ قد أقرها على رقيته أن يكون مسترقيًا، فليس أحدهما بمعنى الآخر، ولعلَّ الذي كان يأمرها به إنما هو المسح على نفسه بيده، فيكون هو الرَّاقي لنفسه، ويدُه لما ضَعُفت عن التنقُّل على سائر بدنه أمرها أن تنقلها على بدنه، ويكون هذا غير[4] قراءتها هي عليه ومسحها على بدنه، فكانت تفعل هذا وهذا، والذي أمرها به إنما هو بِنَقْل يده لا رقيته، والله أعلم.

والمقصودُ الكلامُ على هاتين السورتين، وبيان عظيم منفعتهما، وشدَّة الحاجة بل الضرورة إليهما، وأنه لا يستغني عنهما أحدٌ قط،

---

(١) رواه البخاري رقم (٥٠١٦)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣).

(٢) رقم (٥٧٣٥ و٥٧٥١)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣).

(٣) من هنا إلى «وأقرّها» الثانية ساقط من (ظ ود).

(٤) (ق): «عين» وهو خطأ.

وأن لهما تأثيرًا خاصًّا في دفع السحر والعين وسائر الشرور، وأن حاجةَ العبدِ إلى الاستعاذة بهاتين (ق/ ١٧٠أ) السورتين أعظمُ من حاجته إلى النَّفَس والطعام والشراب واللباس.

فنقول ـ والله المستعان ـ: قد اشتملت السورتان على ثلاثةِ أصول، وهي أصول الاستعاذة[١]:

أحدها: نفس الاستعاذة.

والثاني: المستعاذ به.

والثالث: المستعاذ منه.

فبمعرفة ذلك تُعْرَف شدة الحاجة والضرورة إلى هاتين السورتين، فلنعقد لهما ثلاثة فصول؛ الفصل الأول: في الاستعاذة، والثاني: في المستعاذ به، والثالث: في المستعاذ منه.

---

(١) «وهي أصول الاستعاذة» ساقطة من (ق).

الفصل الأول

اعلم أن لفظ «عاذ» وما تصرَّف منها تدل على التحرُّز (ظ/١٢٨ب) والتحصُّن والالتجاء[١]، وحقيقة معناها: الهروب من شيءٍ تخافه إلى من يعصمك منه، ولهذا يسمَّى المستعاذ به: «مَعَاذًا»، كما يسمى «ملجأً ووَزَرًا».

وفي الحديث: أن ابنةَ الجَوْن لما أُدْخِلت على النبيِّ ﷺ فوضع يده عليها، قالت: أعوذُ باللهِ منكَ، فقال لها: «**لقد عُذْتِ بِمَعَاذٍ الحَقِي بأَهْلِكِ**»[٢]. فمعنى «أَعوذُ»: ألتجىء وأعتصِم وأتحرز، وفي أصله قولان؛ أحدهما: أنه مأخوذ من السِّتر. والثاني: أنه مأخوذ من لزوم المجاورة.

فأما من قال: إنه مأخوذ من الستر، قال: العرب تقول للنبت الذي في أصل الشجرة التي قد استتر بها: «عُوَّذ» بضم العين وتشديد الواو وفتحها، فكأنه لما عاذ بالشجرة واستتر بأصلها وظِلِّها سموه «عُوَّذًا»، فكذلك العائذ قد استتر من عدوه بمن استعاذ به منه، واستجنَّ به منه.

ومن قال: هو من[٣] لزوم المجاورة، قال: العربُ تقول للحْمِ إذا لَصِق بالعظم فلم يتخلص منه «عُوَّذ»؛ لأنه اعتصم به واستمسك به، فكذلك العائذ قد استمسك بالمَعَاذ[٤]، واعتصم به ولزمه.

---

(١) (ظ): «والنجاة»، (د): «التخلص والنجاة».
(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٢٥٥) من حديث أبي أُسيد الساعدي ـ رضي الله عنه ـ.
(٣) من (ق).
(٤) كذا في الأصول: «المعاذ»، وفي «المنيرية»: «المستعاذ به».

والقولان حق، والاستعاذة تنتظمهما معًا، فإن المستعيذ مستتر بمَعَاذه متمسِّك به معتصم به، قد استمسك قلبه به ولزمه، كما يلزم الولد أباه إذا شَهَر عدوه[1] سيفًا [[2] وقصده به، فهربَ منه فعرضَ له أبوه في طريق هربه، فإنه يُلقي نفسَه عليه ويستمسك به أعظم استمساك، فكذلك العائذ قد هرب من عدوه الذي يبغي هلاكَه إلى ربِّه ومالكه، وفرَّ إليه وألقى نفسه بين يديه واعتصم به واستجار به والتجأ إليه.

وبعد؛ فمعنى الاستعاذة القائم بقلبه وراء هذه العبارات، وإنما هي تمثيل وإشارة وتفهيم، وإلا فما يقوم بالقلب حينئذٍ من الالتجاء والاعتصام والانطراح بين يدي الربِّ، والافتقار إليه والتذلل بين يديه، أمر لا تحيط به العبارة.

ونظير هذا التعبير عن معنى محبته وخشيته وإجلاله ومهابته، فإن العبارة تَقْصُر عن وصف ذلك، ولا تُدرك إلا بالاتصاف بذلك، لا بمجرد الصفة والخبر، كما أنك إذا وصفتَ لذَّة الوقاع لِعِنِّينٍ لم تُخْلَق له شهوةٌ أصلاً، فلو قرَّبتها وشبَّهتها بما عساك أن تشبهها به لم تحصل حقيقة معرفتها في قلبه، فإذا وصفتها لمن خُلِقَت فيه ورُكِّبت فيه عرفها بالوجود والذوق.

وأصل هذا الفعل «أَعْوُذ» بتسكين العين وضم الواو، ثم أُعِلَّ بنقل حركة الواو إلى العين وتسكين الواو، فقالوا: «أَعُوْذ» على أصل هذا الباب، ثم طَرَدوا إعلالَه فقالوا في اسم الفاعل: «عائذ»، وأصله: «عاوذ»، فوقعت الواو بعد ألف فاعل فقلبوها همزة، كما

(١) (ظ ود): «عنده»، و«المنيرية»: «أشهر عليه عدوه».
(٢) من هنا إلى قوله ص/٧٠٧: «أنشأه» ساقط من (ق).

قالوا: «قائم وخائف»، وقالوا في المصدر «عياذًا بالله»، وأصله «عِواذًا» كـ«لِواذ»، فقلبوا الواو ياء للكسرة قبلها، ولم تحصنها حركتها؛ لأنها قد ضعفت بإعلالها في الفعل، وقالوا: «مستعيذ»، وأصله: «مستعْوِذ» كـ«مستخْرِج»، فنقلوا كسرة الواو إلى العين قبلَها، قلبت الواو قبلها كسرة فقلبت ياء على أصل الباب[1].

فإن قلت: فلم دخلت السين والتاء في الأمر من هذا الفعل كقوله: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨] ولم تدخل في الماضي والمضارع، بل الأكثر أن يقال: «أعوذ بالله»، و«عُذْتُ بالله»، دون «أستعيذ» و«استعذت»؟.

قلت: السين والتاء دالة على الطلب، فقوله: «أَسْتَعيذ بالله»، أي: أطلب العياذَ به، كما إذا قلت: «أَسْتَخير الله»، أي: أطلبُ خِيرتَه، و«أَسْتَغفره» أي: أطلب مغفرته، و«أَسْتَقِيله» أي: أطلب إقالته، فدخلت في الفعل إيذانًا لطلب هذا المعنى من المَعاذ، فإذا قال المأمور: «أعوذ بالله»، فقد امتثل ما طُلِب منه؛ لأنه طَلَب منه الالتجاء والاعتصام، وفَرْقٌ بين نفس الالتجاء والاعتصام، وبين طلب ذلك. فلما كان المستعيذ (ظ/١٢٩أ) هاربًا ملتجئًا معتصمًا بالله أتى بالفعل الدال على ذلك دون الفعل الدال على طلب ذلك، فتأمله.

وهذا بخلاف ما إذا قيل: «ٱسْتَغْفِرِ الله»، فقال: «أَسْتَغْفر الله»، فإنه طلب منه أن يطلب المغفرةَ من الله، فإذا قال: «أَسْتَغْفِر الله» كان ممتثلاً؛ لأن المعنى أطلب من الله أن يغفر لي. وحيث أراد هذا المعنى في الاستعاذة فلا ضير أن يأتي بالسين، فيقول: «أَسْتَعِيذ بالله»، أي: أطلب منه أن يعيذني، ولكن هذا معنى غير نفس الاعتصام

(١) كذا العبارة وفيها اضطراب، ولعلها: «ثم قلبت الواو ياءً للكسرة قبلها».

والالتجاء والهرب إليه. فالأول: مخبر عن حالِه وعِياذِه بربه، وخبرُه يتضمَّن سؤاله وطلبه أن يعيذَه. والثاني: طالبٌ سائل من ربه أن يعيذَه، كأنه يقول: أطلب منك أن تعيذني، فحال الأول أكمل.

ولهذا جاء عن النبي ﷺ في امتثال هذا الأمر: «**أعوذُ باللهِ من الشيطان الرجيم**»، و«**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّات**»[1] ـ و«**أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللهِ وَقُدْرَتِهِ**»[2] دون «أَسْتَعيذ»، بل الذي علَّمه الله إياه أن يقول: ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ دون «أَسْتَعيذ»، فتأمل هذه الحكمة البديعة.

فإن قلت: فكيف جاء امتثال هذا الأمر بلفظ الأمر والمأمور به، فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾ ومعلوم أنه إذا قيل: «قل الحمد لله»، و«قل سبحان الله»، فإن امتثاله أن يقول: «الحمد لله، وسبحان الله، ولا يقول: «قل سبحان الله»؟.

قلت: هذا هو السؤال الذي أورده أُبَيُّ بن كعب على النبيِّ ﷺ بعينه وأجابه عنه رسول الله ﷺ. قال البخاري في «صحيحه»[3]: حدثنا قتيبة، ثنا سفيان، عن عاصم وعَبْدَة، عن زِرٍّ، قال: «سألت أُبيَّ بن كعب عن المعوِّذتين، فقال: سألت رسولَ الله ﷺ، فقال: «**قِيْلَ لي فقلتُ**»، فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ».

ثم قال[4]: حدثنا عليُّ بن عبدالله، ثنا سفيان، ثنا عَبْدة بن أبي لُبَابة،

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم السلمية ـ رضي الله عنها ـ.
(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٢٠٢) من حديث عثمان بن أبي العاص ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: «أعوذ بقدرة الله»، وأخرجه أحمد: (٢٩/ ٤٣٥ رقم ١٧٩٠٧)، وأبو داود رقم (٣٨٩١)، والترمذي رقم (٢٠٨٠) بلفظ المؤلف.
(٣) رقم (٤٩٧٦).
(٤) أي: البخاري رقم (٤٩٧٧).

عن زِرِّ بن حُبَيش، وحدثنا عاصم عن زِرٍّ، قال: «سألت أُبيَّ ابن كعبٍ، قلت: أبا المنذر إن أخاك ابنَ مسعود يقول كذا وكذا، فقال: إني سألت رسولَ الله ﷺ، فقال: «**قِيْلَ لي، فقلتُ: قُل**»[1] فنحن نقول كما قال رسول الله».

قلت: مفعول القول محذوف، وتقديره: «قيل لي: قل»، أو: قيل لي هذا اللفظ، فقلت كما قيل لي.

وتحت هذا من السر أنَّ النبيَّ ﷺ ليس له في القرآن إلا بلاغُه، لا أنه هو أنشأه] من قِبلِ نفسه، بل هو المبلِّغ له عن الله. وقد قال الله له: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١﴾ فكان مُقْتضَى البلاغ التام أن يقول: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١﴾ كما قال الله. وهذا هو المعنى الذي أشار إليه ﷺ[2] بقوله: «قيلِ لي فقلت» أي: فلستُ مبتدئًا بل أنا مبلِّغ أقولُ كما يقال لي، وأبلِّغ كلامَ ربي كما أنزله إليَّ.

فصلوات الله وسلامه عليه، لقد بلَّغ الرسالةَ وأدى الأمانةَ، وقال كما قيل له، فكفانا وشفانا من المعتزلة والجهمية وإخوانهم ممن يقول: هذا القول العزيز[3] وهذا النظمُ كلامُه ابتدأَ هوَ به! ففي هذا الحديث أَبْيَن الرد لهذا القول، وأنه ﷺ بلَّغ القولَ الذي أُمِر (ق/ ١٧٠ب) بتبليغِه على وجهِه ولفظِه، حتى إنه لما قيل له: «قل» قال هو: «قل»؛ لأنه مبلِّغ محض، وما على الرسول إلا البلاغ.

---

(١) كذا في (ق وظ)، وفي (د) والرواية التي شرح عليها الحافظ: «قيل لي: قل، فقلت». وكلام المؤلف يقضي بأن النص ليس فيه «قل».

(٢) (ظ ود): «أشار النبي ﷺ بعينه...».

(٣) (ظ ود): «القرآن العربي».

الفصل الثاني

في المستعاذ به، وهو اللهُ وحده، رب الفلق، ورب الناس، ملك الناس، إلـه الناس، الذي لا ينبغي الاستعاذةُ إلا به، ولا يستعاذُ بأحد من خلقه، بل هو الذي يُعيذُ المُستعِيذينَ، ويعصِمُهم ويمنعُهُم من شَرِّ ما استعاذوا من شَرِّه.

وقد (ظ/١٢٩ب) أخبر اللهُ تعالى في كتابه عمَّن استعاذَ بخلقه، أن استعاذَتَهُ زادته طغيانًا ورهقًا، فقال حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦﴾ [الجن: ٦]، جاء في التفسير[(١)]: أنه كان الرجلُ من العرب في الجاهلية إذا سافر فأمسى في أرض قَفْر، قال: أعوذ بسَيِّدِ هذا الوادي من شرِّ سفهاء قومه، فيبيت في أمنٍ وجوار منهم حتى يصبح، أيْ: فزاد الإنسَ الجنُّ باستعاذتهم بسادتهم رَهَقًا، أي: طغيانًا[(٢)] وإثمًا وشَرًّا، يقولون: سُدْنا الإنسَ والجنَّ.

والرَّهَقُ في كلام العرب: الإثم وغِشْيانُ المحارم[(٣)]، فزادهم بهذه الاستعاذة غشيانًا لما كان محظورًا من الكِبْر والتعاظم، فظنوا أنهم سادوا الإنسَ والجنَّ.

واحتج أهل السُّنَّة على المعتزلة في أن كلمات الله غيرُ مخلوقة

---

(١) جاء ذلك عن جماعة من السلف، انظر «تفسير الطبري»: (١٢/ ٢٦٣).
(٢) بعدها في (ق): «وغيًّا وإثمًا. . .».
(٣) انظر «القاموس»: (ص/١١٤٨).

بأن النبي ﷺ استعاذ بها[1] بقوله: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ**»[2] وهو ﷺ لا يستعيذ بمخلوق أبدًا[3].

ونظير ذلك قوله: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِعَفْوِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ**»[4]، فدل على أن رضاه وعفوه من صفاته وأنه غير مخلوق. وكذلك قوله: «**أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللهِ وَقُدْرَتِهِ**»[5]، وقوله: «**أَعُوذُ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ الظُّلُمَاتُ**»[6]، وما استعاذَ به النبي ﷺ غير مخلوق، فإنه لا يستعيذُ إلا بالله أو بصفةٍ من صفاته.

وجاءت الاستعاذةُ في هاتين السورتين باسم الرَّبِّ والملك والإلـه، وجاءت الربوبية فيها مضافة إلى الفلق وإلى الناس، ولابدَّ من أن يكونَ ما وصف به نفسَه ـ سبحانه ـ في هاتينِ السورتينِ يناسبُ[7] الاستعاذة المطلوبة، ويقتضي دفعَ الشَّرِّ المستعاذ منه أعظم مناسبة وأبينها، وقد قررنا في مواضع متعددة أن الله ـ سبحانه ـ يُدْعى بأسمائه الحسنى، فيُسألُ لكل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيه[8].

وقد قال النبي ﷺ في هاتين السورتين: إنه «**ما تَعَوَّذَ المُتَعَوِّذُونَ**

---

(١) من (ق).
(٢) تقدم ص/٧٠٦.
(٣) ليست في (ق).
(٤) تقدم ١/ ٢٩٤.
(٥) تقدم ص/٧٠٦.
(٦) قطعة من دعاء النبي ﷺ عند عودته من الطائف أخرجه ابن إسحاق «سيرة ابن هشام»: (٢/ ٤١٩) عن محمد بن كعب القرظي مرسلاً، والضياء في «المختارة»: (٩/ ١٨١) وغيره، عن عبدالله بن جعفر الطيار مرسلاً ـ أيضًا ـ.
(٧) سقطت من (ظ و د).
(٨) انظر ماتقدم في هذا الكتاب: (١/ ٢٨١، ٢٨٩، وغيرها)، و«المدارج»: (١/ ٤٨٢).

بِمِثْلِهِما»[1]، فلابد أن يكون الاسم المستعاذ به مقتضيًا للمطلوب، وهو دفعُ الشر المستعاذ منه أو رفعه، وإنما يتقرر هذا بالكلام في الفصل الثالث، وهو الشيء المستعاذ منه، فتتبين المناسبة المذكورة فنقول:

الفصل الثالث

في أنواع الشرور (ق/١٧١أ) المستعاذ منها في هاتين السُّورتينِ

الشَّرُّ الذي يُصيبُ العبدَ، لا يخلو من قسمين: إما ذنوبٌ منه يعاقَبُ عليها، فيكونُ وقوعُ ذلك بفعله وقصده وسعيه، ويكون هذا الشرُّ هو الذنوبَ وموجباتها، وهو أعظمُ الشَّرَّيْنِ وأَدْوَمُهما وأشدُّهما اتصالاً بصاحبه، وإما شرٌّ واقع به من غيره، وذلك الغير إما مكلَّفٌ أو غير مكلف، والمكلف إما نظيرُه وهو الإنسانُ، أو ليس نظيرَهُ وهو الجِنِّيُّ، وغيرُ المكلف مثل الهَوَامِّ وذوات الحُمَى[2] وغيرها.

فتضمنَتْ هاتانِ السورتانِ الاستعاذةَ من هذه الشُّرور كلِّها، بأوجز لفظ وأجمعِهِ وأَدَلِّهِ على المراد وأعمِّه استعاذةً، بحيث لم يبقَ شرٌّ من الشُّرور إلا دخلَ تحتَ الشَّرِّ المستعاذ منه فيهما.

فإنَّ سورة الفلق تضمَّنت الاستعاذةَ من أمور أربعة: أحدها: شرُّ المخلوقات التي لها شرٌّ عمومًا. الثاني: شرُّ الغاسق إذا وَقَبَ. الثالث: شَرُّ النَّفَّاثَات في العُقَد. الرابع: شرُّ الحاسد إذا حَسَدَ. فنتكلَّمُ على هذه الشُّرور الأربعة، ومواقعها، واتصالها بالعبد، والتحرُّز منها قبل

---

(١) تقدم ص/ ٦٩٩.

(٢) الحُمَةُ: سُمُّ كل شيء يلدغ أو يلسع، ويجمع على: حمات وحُمًى. «اللسان»: (٢٠١/١٤).

وقوعها، وبماذا تُدفع بعد وقوعها.

وقبل الكلام في ذلك لابُدَّ من بيان الشَّرِّ ما هو وما حقيقته؟[1] فنقول:

الشَّرُّ يقالُ على شيئين: على الألم وعلى ما يُفضي إليه، وليس له مسمًّى سوى ذلك، فالشُّرورُ هي (ظ/ ١٣٠أ) الآلامُ وأسبابُها، فالمعاصي والكفرُ والشِّركُ وأنواع الظلم هي شرورٌ، وإن كان لصاحبها فيها نوعُ غَرَضٍ ولَذَّةٍ لكنها شرورٌ، لأنها أسبابُ الآلام ومفضيَةٌ إليها كإفضاء سائر الأسباب إلى مسبَّباتِها، فترتُّب الألم عليها كترتُّبِ الموتِ على تناولُ السُّموم القاتلة، وترتبه على الذبح والإحراق بالنار والخنق بالحبل، وغير ذلك من الأسباب التي نُصِبَت[2] مفضيةً إلى مسبَّباتها ولابُدَّ، ما لم يمنعْ السببيةَ مانعٌ، أو يعارضْ السببَ ما هو أقوى منه، وأشد اقتضاء لضدِّه، كما يعارضُ سببَ المعاصي قُوَّةُ الإيمان وعَظَمَةُ الحسنات الماحيةِ وكثرَتُها، فيزيد في كمِّيتها وكيفيتها على أسباب العذاب فيدفعُ الأقوى الأضعفَ، وهذا شأن جميع الأسباب المتضادَّة كأسباب الصِّحَّة والمرض، وأسباب الضعف والقوة.

والمقصود أن هذه الأسباب التي فيها لَذَّةٌ مَّا، هي شَرٌّ، وإن نالت بها النفسُ مَسَرَّةً عاجلةً، وهي بمنزلة طعام لذيذ شهيٍّ لكنه مسمومٌ، إذا تناوله الآكلُ لَذَّ له أكله[3] وطاب له مَسَاغُهُ، وبعد قليل يفعلُ به ما يفعل، (ق/ ١٧١ب) فهكذا المعاصي والذنوب ولابدَّ، حتى لو لم

(١) «وما حقيقته» ليست في (ق).
(٢) (ظ و د): «تصيبه».
(٣) (ظ و د): «لذَّ أكله».

يخبرِ الشارعُ بذلك لكان الواقعُ والتجربةُ الخاصَّةُ والعامة من أكبر شهوده.

وهل زالت عن أحدٍ قطُّ نعمةٌ إلا بشؤم معصيته، فإنَّ الله إذا أنعم على عبد بنعمة حفظها عليه، ولا يغيِّرُها عنه حتى يكونَ هو السَّاعيَ في تغييرها عن نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١].

ومن تأمَّل ما قصَّ الله ـ تعالى ـ في كتابه من أحوال الأمم الذين أزال نعمَه عنهم، وجد سبب ذلك جميعَه إنما هو مخالفةُ أمره وعصيانُ رسله، وكذلك من نظر في أحوال أهل عصره، وما أزال الله عنهم من نِعَمه، وجد ذلك كلَّه من سوء عواقب الذنوب، كما قيل:

إذا كنتَ في نِعْمَةٍ فَارْعَها ... فإنَّ المعَاصِي تُزِيلُ النِّعَمْ(١)

فما حُفِظت نعمةُ الله بشيء قط مثل طاعته، ولا حصلت فيها الزيادة بمثل شكره، ولا زالت عن العبد بمثل معصيته لربه، فإنها نارُ النعم التي تعملُ فيها كما تعمل النار في الحَطَبِ اليابس.

ومن سافر بفكره في أحوال العالم استغنى عن تعريف غيره له، والمقصود أن هذه الأسباب شرورٌ ولابُدَّ. وأما كون مسبباتها شرورًا؛ فلأنها آلامٌ نفسية وبدنية فيجتمعُ على صاحبها مع شدَّة الألم الحسي ألَمُ الرُّوح بالهموم والغموم، والأحزان والحسرات.

ولو تفطَّنَ العاقلُ اللّبيبُ لهذا حقَّ التَّفَطُّن لأعطاه حقَّه من الحذر والجِدِّ في الهرب، ولكن قد ضَرَبَ على قلبه حجابَ الغفلة ليقضيَ

---

(١) ذكره في «نفح الطيب»: (٢/ ١٧٤).

الله أمرًا كان مفعولاً. فلو تَيَقَّظَ حقَّ التَّيَقُّظِ لتقطَّعَتْ نفسُه في الدنيا حسراتٍ على ما فاته من حظِّه العاجل والآجل من الله، وإنما يظهرُ له هذا حقيقة الظهور عند مفارقة هذا العالم، والإشراف والاطِّلاع على عالم البقاء، فحينئذ يقول: ﴿يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي ۝٢٤﴾ [الفجر: ٢٤] و﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

ولما كان الشرُّ هو الآلامَ وأسبابها، كانت استعاذاتُ النبي ﷺ جميعُها مدارها على هٰذين الأصلين، فكل ما استعاذَ منه أو أمر بالاستعاذة منه، فهو: إما مؤلمٌ وإما سبَبٌ إليه. فكان يتعوَّذُ في آخر الصلاة من أربع، وأَمَر بالاستعاذة منهن، وهي: «**عذاب القبر، وعذاب النار**»، فهٰذان أعظم المؤلمات، و«**فتنة المحيا والممات، وفتنة المسيح الدجال**»[1]. (ق/١٧٢أ) وهٰذان سبب العذاب المؤلم، فالفتنةُ سبب العذاب، وذَكَر الفتنةَ خصوصًا (ظ/١٣٠ب) وعمومًا، وذكر نوعي الفتنة، فإن الفتنة إما في الحياة وإما بعد الموت، ففتنةُ الحياة قد يَتَراخى عنها العذاب مدَّة، وأما فتنة الموت فَيَتَّصلُ بها العذابُ من غير تراخٍ، فعادت الاستعاذةُ إلى الألم والعذاب وأسبابهما، وهذا من آكَدِ أدعيَة الصلاة، حتى أوجب بعضُ السَّلف والخَلَف الإعادةَ على من لم يَدْعُ به في التَّشَهُّد الأخير، وأوجبه ابنُ حزم في كل تشهد فإن لم يأتِ به بَطَلَتْ صَلاَتُه[2].

ومن ذلك قوله: «**اللَّهُمَّ إني أعوذُ بكَ من الهَمِّ والحَزَنِ والعَجْزِ**

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٣٧٧)، ومسلم رقم (٥٨٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) انظر «المحلى»: (٣/ ٢٧١).

والكَسَلِ والجُبْنِ والبُخْلِ وضَلَعِ الدَّيْنِ وغَلَبَةِ الرِّجَالِ»[1]، فاستعاذ من ثمانية أشياء كل اثنين منها قرينان، فالهم والحزن قرينان، [وهما] من آلام الرُّوح ومعذباتها، والفرق بينهما أن الهمَّ تَوَقُّعُ الشر في المستقبل، والحزن التَّألُّم على حصول المكروه في الماضي أو فوات المحبوب، وكلاهما تألُّمٌ وعذاب يَرِدُ على الروح، فإنْ تَعَلَّقَ بالماضي سُمِّي حزنًا، وإن تعَلَّق بالمستقبل سُمِّي همًّا.

والعجز والكسل قرينان، وهما منْ أسباب الألم؛ لأنهما يستلزمان فوات المحبوب، فالعجز يستلزم عدمَ القدرة، والكسلُ يستلزمُ عدم إرادته، فتتألمُ الرُّوح لفواته بحسب تعلُّقها به، والتذاذها بإدراكه لو حصل.

والجبنُ والبخل قرينانِ؛ لأنهما عدمُ النفع بالمال والبَدَن، وهما من أسباب الألم، لأن الجبان تفوتُهُ محبوبات ومفرحات وملذوذات عظيمة لا تُنال إلا [بالبَذْل والشجاعة][2] فالبخل يحولُ بينه وبينها أيضًا، فهٰذان الخُلُقان من أعظم أسباب الآلام.

وضَلَع الدَّيْن وقَهْر الرجال قرينان، وهما مؤلمان للنفس معذِّبان لها؛ أحدُهما قهر بحق وهو ضَلَع الدَّيْن. والثاني قهر بباطل وهو غَلَبَةُ الرجال، وأيضًا فضَلَعُ الدَّيْن قهرٌ بسبب من العبد في الغالب، وغلبة الرجال قهر[3] بغير اختياره.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٨٩٣) ومسلم رقم (٢٧٠٦) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «بالشجاعة والإقدام» مع تكرار، و(ظ ود): «بالبذل والسخاء».

(٣) (ق): «فهي».

ومن ذلك تعوُّذه ﷺ: «**مِنَ المَأثَم وَالمَغْرَم**»[1] فإنهما يسببان الألم العاجل والآجل[2]، ومن ذلك قوله: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ**»[3]، فالسخط سبب الألمِ، والعقوبة هي الألم، فاستعاذ من أعظم الآلام وأقوى أسبابها.

فصل

والشرُّ المستعاذُ منه نوعان:

أحدهُما: موجود يُطلب رفعه.

والثاني: معدومٌ يُطْلبُ بقاؤه على العدم وأن لا يوجد.

كما أن الخيرَ المطلق (ق/١٧٢ب) نوعانِ:

أحدهما: موجودٌ فيطلبُ دوامه وثباته وأن لا يسلبه.

والثاني: معدومٌ فيطلب وجوده وحصوله.

فهذه الأربعةُ هي أمهات مطالب السَّائلين من ربِّ العالَمين، وعليها مدارُ طَلَبَاتِهِم، وقد جاءت هذه المطالبُ الأربعةُ في قوله تعالى حكايةً[4] عن دعاء عباده في آخر آل عمران في قولهم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَـٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا﴾ [آل عمران: ١٩٣] فهذا الطلب لدفع الشر الموجود، فإن

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٨٣٢)، ومسلم رقم (٥٨٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) من (ق).

(٣) تقدم ١/ ٢٩٤.

(٤) (ق): «في الآية».

الذنوب والسيئات شر كما تقدم بيانه.

ثم قال: ﴿وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ۝١٩٣﴾، فهذا طلبٌ لدوام الخير الموجود وهو الإيمان، حتى يتوفاهم عليه، فهٰذانِ قسمان.

ثم قال: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] فهذا طلب للخير المعدوم أن يؤتيهم إياه.

ثم قال: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ فهذا طلبٌ أن لا يقعَ[(١)] بهم الشَّرُّ المعدومُ، وهو خزيُ يوم القيامة، فانتظمت الآيتان المطالب الأربعة أحسنَ انتظامٍ، مرتبةً أحسنَ ترتيبٍ، قُدِّمَ فيها النوعان اللذان في الدنيا وهما: المغفِرة، ودوامُ الإسلام إلى الموت، ثم أُتبعا بالنوعين اللذينِ في الآخرة وهما: أن يُعطوا ما وُعِدُوه على ألسنة رسله، وأن لا يُخْزِيَهُم يوم القيامة.

إذا عُرِف هذا؛ فقوله ﷺ (ظ/١٣١أ) في تشهُّد الخطبة: «**وَنَعُوذُ باللهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنا، ومِنْ سيئاتِ أَعْمَالِنَا**»[(٢)]، يتناوَلُ الاستعاذةَ من شرِّ النفس الذي هو معدومٌ لكنه فيها بالقوَّة، فيسأل دفعه وأن لا يوجد.

وأما قوله: «**مِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنا**»؛ ففيه قولان:

أحدهما: أنه استعاذةٌ من الأعمال السيئة التي قد وُجِدتْ، فيكون الحديثُ قد تناولَ نوعَي الاستعاذة من الشَّرِّ المعدوم الذي لم يوجدْ، ومن الشر الموجود، فطلب دَفْع الأول ورَفْع الثاني.

---

(١) كذا في الأصول، وفي «المنيرية»: «يوقع».
(٢) تقدم ٢/٤٤٨.

والقول الثاني: إن سيئاتِ الأعمال هي: عقوباتُها وموجباتُها السيئة التي تسوءُ صاحبَها، وعلى هذا يكونُ مِن استعاذةِ الدفع أيضًا لكنه[1] دفعُ المسبب، والأول دفع السبب، فيكون قد استعاذ من حصول الألم وأسبابه، وعلى الأوّل يكون إضافةُ السيئات إلى الأعمال من باب إضافة النوع إلى جنسه، فإن الأعمال جنسٌ وسببُها[2] نوعٌ منها. وعلى الثاني يكون من باب إضافة المسبَّبِ إلى سَبَبِهِ، والمعلول إلى علته، كأنه قال: من عقوبة عملي، والقولانِ (ق/ ١٧٣أ) محتملانِ، فتأمل أيَّهُمَا ألْيَقُ بالحديث وأولى به، فإنّ مع كلٍّ واحد منهما نوعًا من الترجيح.

فيترجَّحُ الأولُ: بأن منشأ الأعمال السيئة من شرِّ النفس، فشرُّ النفس يولِّدُ الأعمالَ السَّيِّئَةَ فاستعاذ من صفة النفس، ومن الأعمال التي تحدث عن تلك الصفة، وهـٰذان جِمَاعُ الشَّرِّ وأسباب كلِّ ألم، فمتى عوفي منها عُوفِيَ من الشَّرِّ بحذافيره[3].

ويترجَّحُ الثاني: بأن سيئاتِ الأعمال هي العقوباتُ التي تسوءُ العامل، وأسبابها شرُّ النفس، فاستعاذ من العقوبات والآلام وأسبابها، والقولانِ في الحقيقة متلازمان، والاستعاذة من أحدهما تستلزمُ الاستعاذةَ من الآخر.

فصل

ولما كان الشَّرُّ له سببٌ هو مصدرُه، وموردٌ هو منتهاه، وكان

---

(١) من (ق).

(٢) «المنيرية»: «وسيئاتها».

(٣) من قوله: «التي تحدث...» إلى هنا ساقط من (ق).

السببُ إما من ذات العبد وإما من خارج، ومورده ومنتهاه، إما نفسه وإما غيره = كان هنا أربعة أمور: شرٌّ مصدره من نفسه ويعود على نفسه تارة وعلى غيره أخرى، وشرٌّ مصدره من غيره وهو السبب فيه، ويعودُ على نفسه تارةً وعلى غيره أخرى.

جمع النَّبيُّ ﷺ هذه المقامات الأربعة في الدعاء الذي علمه الصِّدِّيقَ أن يقولَه إذا أصبح وإذا أمسى، وإذا أخذ مضجعه: «**اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰواتِ والأَرْضِ، عَالِمَ الغَيْبِ والشَّهَادَةِ، رَبَّ كُلِّ شَيءٍ وَمَلِيكَهُ، أَشْهَدُ أَنَّ لا إِلَـٰهَ إلاّ أَنْتَ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسي، وَشَرِّ الشَّيْطانِ وَشِرْكِهِ، وأَنْ أَقْتَرِفَ عَلَى نَفْسِي سُوءًا أَوْ أَجُرَّهُ إِلى مُسْلِمٍ**»(١) فذكر مصدَرَي الشَّرِّ وهما النفسُ والشيطانُ، وذكر مَوْرِدَيْهِ ونهايتَيه، وهما: عودُه على النفس أو على أخيه المسلم، فجمع الحديثُ مصادرَ الشَّرِّ ومواردَهُ في أوجز لفظٍ وأخصرِه وأجمعِه وأبينِه.

فصل

فإذا عُرِفَ هذا فلْنَتكَلَّمْ على الشُّرور المستعاذ منها في هاتين السورتين:

الشَّرُّ الأوَّل: العام في قوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ و(ما) هـٰهنا موصولة ليس إلا، والشَّرُّ مسند في الآية إلى المخلوق المفعول، لا إلى خَلْق الرَّبِّ تعالى الذي هو فعلُه وتكوينُه، فإنه لا شرَّ فيه بوجهٍ ما، فإن الشَّرَّ لا يدخل في شيءٍ من صفاته ولا في أفعاله، كما لا

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٠٦٧)، والترمذي رقم (٣٣٩٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ٢٤٢)، والحاكم: (١/ ٥١٣) وغيرهم من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: «حسن صحيح» وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي.

يلحقُ ذاتَهُ تبارك وتعالى، فإن ذاتَهُ لها الكمالُ المطلقُ الذي لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه، وأوصافه كذلك لها الكمالُ المطلَقُ والجلالُ التَّامُّ ولا عيبَ فيها ولا نقصَ بوجهٍ ما.

وكذلك أفعالُه كلُّها خيراتٌ محضة لا شرَّ فيها أصلاً، ولو فعل الشر سبحانه لاشْتُقَّ له منه اسم ولم تكن أسماؤه كلُّها حسنى، ولعاد إليه منه حكم، تعالى وتقدَّس عن ذلك، وما يفعلُه من العدل (ق/١٧٣ب) بعباده وعقوبة (ظ/١٣١ب) من يستحقُّ العقوبةَ منهم هو خيرٌ محض، إذ هو محضُ العدل والحكمة، وإنما يكون شرًّا بالنسبة إليهم، فالشَّرُّ وقع في تعلُّقه بهم وقيامه بهم[١]، لا في فعله القائم به تعالى، ونحنُ لا نُنكرُ أن الشَّرَّ يكونُ في مفعولاته المنفصلة، فإنه خالقُ الخيرِ والشَّرِّ.

ولكن هنا أمرانِ ينبغي أن يكونا منك على بالٍ.

أحدهما: أن ما هو شرٌّ أو متضمِّنٌ للشر فإنه لا يكونُ إلا مفعولاً منفصلاً، لا يكونُ وصفًا له، ولا فعلاً من أفعاله.

الثاني: أن كونه شرًّا هو أمر نسبيٌّ إضافيٌّ، فهو خيرٌ من جهة تعلُّق فعل الرَّبِّ وتكوينه به، وشرٌّ من جهة نسبته إلى من هو شر في حقه، فله وجهان، هو من أحدهما خيرٌ، وهو الوجه الذي نُسِبَ منه إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ خلقًا وتكوينًا ومشيئة، لما فيه من الحكمة البالغة التي استأثر بعلمها، وأَطْلَعَ من شاء من خلقه على ما شاء منها، وأكثرُ الناس تضيقُ عقولُهم عن مبادىء معرفتها، فضلاً عن حقيقتها، فيكفيهم الإيمانُ المجمل بأن الله ـ سبحانه ـ هو الغنيُّ

---

(١) (ق): «وقيامهم به».

الحميدُ، وفاعل الشر لا يفعله إلا لحاجته المنافية لغناه أو لنقصه وعيبه المنافي لحمده، فيستحيلُ صدورُ الشَّرِّ من الغني الحميد فعلاً، وإن كان هو الخالقَ للخير والشَّرِّ، فقد عرفتَ أن كونه شرًا هو أمرٌ إضافيٌّ، وهو في نفسه خير من جهة نسبته إلى خالقه ومبدعه.

فلا تغفلْ عن هذا الموضع، فإنه يفتحُ لك بابًا عظيمًا من معرفة الرَّبِّ ومحبته، ويزيل عنك شُبُهَات حارتْ فيها عقولُ أكثر الفضلاء. وقد بسطت هذا في كتاب «التحفة المكية»، وكتاب «الفتح القدسي»[(١)]. وغيرهما.

وإذا أشكل عليك هذا فأنا أُوضِّحه لك بأمثلة:

أحدُها: أن السَّارقَ إذا قُطِعَتْ يَدُهُ فَقَطْعُها شرٌّ بالنسبة إليه، وخيرٌ محض بالنسبة إلى عموم الناس، لما فيه من حفظ أموالهم ودفع الضَّرر عنهم، وخيرٌ بالنسبة إلى مُتَوَلِّي القطع أمرًا وحكمًا؛ لما في ذلك من الإحسان إلى عبيده عمومًا بإتلاف هذا العضو المؤذي لهم المضرِّ بهم، فهو محمودٌ على حكمه بذلك، وأمرِه به، مشكورٌ عليه، يستحقُّ عليه الحمدَ من عباده والثَّناء عليه والمحبَّة.

وكذلك الحكم بقتل من يصولُ عليهم في دمائهم وحُرُماتهم، وجَلْد من يصولُ عليهم في أعراضهم، فإذا كان هذا عقوبةَ من يصولُ عليهم في دنياهم فكيف عقوبةُ من يصولُ عليهم في[(٢)] أديانهم ويحولُ بينهم وبين الهدى الذي بعث الله به (ق/١٧٤أ) [[(٣)] رسلَهُ، وجعل

---

(١) تقدم الكلام عليهما.

(٢) (ظ و د): «على أديانهم».

(٣) سقطت (الورقة ١٧٤) من (ق) وهي من قوله: «رسله...» إلى قوله: «فما أحوج القلوب» ص/ ٧٢٤.

سعادةَ العباد في معاشهم ومعادهم منوطةٌ به؟!.

أفليس في عقوبة هذا الصَّائل خيرٌ محضٌ وحكمةٌ وعدلٌ وإحسان إلى العبيد؟! وهي شرٌّ بالنسبة إلى الصائل الباغي، فالشرُّ ما قام به من تلك العقوبة، وأما ما نُسِبَ إلى الربِّ منها من المشيئة والإرادة والفعل فهو عينُ الخير والحكمة، فلا يغْلُظْ حجابُك عن فهم هذا النبأ العظيم، والسِّرّ الذي يُطْلعكَ على مسألة القَدَر، ويفتحُ لك الطريقَ إلى الله ومعرفة حكمته ورحمته وإحسانه إلى خلقه، وأنه سبحانه كما أنه البَرُّ الرحيم الودودُ المحسنُ، فهو الحكيم الملك العدل، فلا تناقض حكمتُهُ رحمتَهُ، بل يضعُ رحمتَهُ وبِرَّهُ وإحسانَهُ موضِعَهُ، ويضعُ عقوبَتَهُ وعدلَه وانتقامَه وبأسَه موضعَه، وكلاهما مقتضى عِزَّتِهِ وحكمته وهو العزيز الحكيم، فلا يليقُ بحكمته أن يضعَ رضاه ورحمته موضعَ العقوبة والغضب، ولا يضعُ غضبَه وعقوبتَه موضع رضاه ورحمته، ولا يلتفتُ إلى قول من غَلُظ حجابُه عن الله تعالى: إن الأمرين بالنسبة إليه على حدٍّ سواء، ولا فرْقَ أصلاً، وإنما هو محض المشيئة بلا سبب ولا حكمة.

وتأمل القرآن من أوله إلى آخره، كيف تجدُه كفيلاً بالرَّدِّ على هذه المقالة، وإنكارها (ظ/١٣٢أ) أشدَّ الإنكار، وتنزيه نفسه عنها، كقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦] وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٢١﴾ [الجاثية: ٢١] وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ۝٢٨﴾ [ص: ٢٨] فأنكر سبحانه على من

ظن هذا الظن ونزَّه نفسه عنه، فدل على أنه مستقرٌّ في الفِطَر والعقول السليمة: أن هذا لا يكون ولا يليق بحكمته وعِزَّته وإلاهيته، لا إلـٰه إلا هو، تعالى عما يقولُ الجاهلون علوًّا كبيرًا.

وقد فطرَ اللهُ عقولَ عباده على استقباح وضع العقوبة والانتقام في موضعِ الرحمة والإحسان، ومكافأة الصُّنع الجميل بمثله وزيادة، فإذا وضعَ العقوبة موضعَ ذلك استنكرته فِطَرُهُمْ وعقولُهم أشدَّ الاستنكار، واستهجنته أعظم الاستهجان، وكذلك وضعُ الإحسان والرحمة والإكرام في موضع العقوبة والانتقام، كما إذا جاء إلى من يسيءُ إلى العالَم بأنواع الإساءة في كلِّ شيءٍ من أموالهم وحريمهم ودمائهم، فأكرمَه غايَةَ الإكرام ورفعه وكرَّمه، فإن الفِطَر والعقول تأبى استحسانَ هذا، وتشهدُ على سَفَه من فعله.

هذه فطرةُ الله التي فَطَر الناسَ عليها، فما للعقول والفِطَر لا تشهدُ حكمتَه البالغة وعزته وعدله في وضع عقوبته في أَوْلى المحالّ بها وأحقِّها بالعقوبة؟ وأنها لو أوليت النِّعَمَ لم تحسنْ بها ولم تَلِقْ، ولظهرت مناقضةُ الحكمة، كما قال الشاعر:

نِعْمَـــةُ اللهِ لا تُعَـــابُ ولَكِـــنْ   ربَّمـا استُقْبِحَـتْ علـى أَقْـوامِ

فهـٰكذا نعمُ الله لا تليقُ ولا تَحْسُنُ ولا تجمُلُ بأعدائه الصَّادِّين عن سبيله، السَّاعين في خلاف مرضاته، الذين يَرْضَوْنَ إذا غضب، ويغضبُون إذا رَضِيَ، ويعطِّلون ما حكم به، ويَسْعَوْن في أن تكون الدعوةُ لغيره، والحكمُ لغيره، والطاعةُ لغيره، فهم مضادُّون في كلِّ ما يُريدُ، يحبُّون ما يُبغِضُه ويدعون إليه، ويُبغضون ما يُحِبُّه وينفرون عنه، ويوالون أعداءَهُ وأبغضَ الخلق إليه، ويظاهرونهم عليه وعلى

رسوله، كما قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٥] وقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ﴾ [الكهف: ٥٠].

فتأمل ما تحتَ هذا الخطابِ الذي يسلبُ الأرواحَ حلاوةً وعقابًا[١] وجلالة وتهديدًا، كيف صدّره بإخبارنا أنه أمر إبليسَ بالسجود لأبينا، فأبى ذلك، فطرده ولعنه وعاداه من أجلِ إبائه عن السجود لأبينا، ثم أنتم توالونه من دوني وقد لعنتُهُ وطردتُه؛ إذ[٢] لم يسجدْ لأبيكم، وجعلته عدوًّا لكم ولأبيكم فواليتموه وتركتموني، أفَلَيْس هذا من أعظم الغَبْن وأشدِّ الحسرة عليكم؟ ويوم القيامة يقول تعالى: أليس عدلاً مني أن أوَلِّيَ كلَّ رجل منكم ما كان يَتوَلَّى في دار الدنيا، فليعْلَمَنَّ أولياءُ الشيطانِ كيف حالهم يوم القيامة إذا ذهبوا مع أوليائِهم وبقي أولياءُ الرحمن لم يذهبوا مع أحد فيتجلّى لهم، ويقول: **«أَلاَ تَذْهَبُونَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ؟ فَيَقُولُونَ: فَارَقْنَا النَّاسَ أَحْوَجَ ما كُنَّا إِلَيْهِمْ، وإنَّما نَنْتَظِرُ رَبَّنَا الّذِي كُنَّا نَتَوَلاَّهُ وَنَعْبُدُهُ فَيَقُولُ: هَلْ بيْنَكُمْ وَبيْنَهُ عَلامَةٌ تَعْرِفُونَهُ بِها؟ فَيَقُولُونَ: نَعَم إنَّهُ لا مِثْلَ لَهُ، فَيَتَجلَّى لَهُمْ وَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ فَيَخِرُّون لَهُ سُجَّدًا»**[٣].

فيا قرَّةَ عيون أوليائه بتلك الموالاة، ويا فَرَحَهُمْ إذا ذهب الناس مع أوليائهم وبقُوا مع مولاهم الحق، فسيعلمُ المشركونَ به الصَّادُّون عن سبيله أنهم ما كانوا أولياءَهُ، إنْ أولياءُهُ إلا المُتَّقُون، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

---

(١) كذا، ولعلها: عتابًا.

(٢) (ظ و د): «إن».

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري رقم (٧٤٣٩)، ومسلم رقم (١٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ بنحوه.

ولا تستطِلْ هذا البَسْطَ، فما أحوجَ القلوب] (ق/ ١٧٥أ) إلى معرفته وتعقُّله، ونزولها منه منازلَها في الدنيا لتنزل في جوار ربها في الآخرة مع الذين أنعم الله تعالى عليهم من النَّبيِّن والصِّدِّيقين، والشهداء والصالحين، وحَسُنَ أولئك رفيقًا.

فصل

إذا عُرِفَ هذا عُرِف معنى قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكَ والخَيْرُ في يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ**»[(١)]، وأنَّ معناه أجلُّ وأعظم من قول من قال: «والشَّرُّ لا يُتَقرَّبُ به إليك»، وقول من قال: «والشرُّ لا يصعَدُ إليكَ» وأن هذا الذي قالوه إنما يتضمَّن تنزيهَه عن صعود الشرِّ إليه والتقرب به إليه، لا يتضمَّن تنزيهَهُ في ذاته وصفاته وأفعاله عن الشَّرِّ، بخلاف لفظ المعصوم الصادق المصدَّق[(٢)]، فإنه يتضمَّنُ تنزيهَه في ذاته تبارك وتعالى عن نسبة الشَّرِّ إليه بوجهٍ ما، لا في صفاتِه، ولا في أفعالِه، ولا في أسمائه، وإن دخل في مخلوقاته، كقوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ١ ـ ٢].

وتأملْ طريقَة القرآن في إضافة الشَّرِّ تارة إلى سببه ومن قام به، كقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٢٥٤﴾ [البقرة: ٢٥٤] وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ۝١٠٨﴾ [المائدة: ١٠٨]، وقوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ [النساء: ١٦٠]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٦] وقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ ۝٧٦﴾ [الزخرف: ٧٦]، وهو في القرآن أكثر من أن يذكر هٰهنا عشر معشارِه، وإنما المقصودُ التمثيلُ.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٧٧١) من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «المصدوق».

وتارة بحَذْف فاعله كقوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن: ١٠] فحذفوا فاعل الشر ومريده وصرَّحوا بمريد الرشد.

ونظيره في الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٧]، فذكر النعمة مضافة إليه سبحانه، والضلال منسوبًا إلى من قام به، والغضب محذوفًا فاعله. ومثله قول الخَضر في السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] وفي الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢].

ومثله قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] فنسب هذا التَّزيينَ المحبوبَ إليه، وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤] فحذف الفاعلَ المُزَيِّن.

ومثله قول الخليل ﷺ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ۝٨١ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝٨٢﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٢] فنسب (ق/١٧٥ب) إلى ربِّه كل كمال من هذه الأفعال، ونسبَ إلى نفسه النقصَ منها، وهو المرضُ والخطيئةُ.

وهذا كثير في القرآن الكريم، ذكرنا منه أمثلةً كثيرةً في كتاب «الفوائد المكية»، وبيّنا هناك السِّرَّ في مجيء: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ١٢١] ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ١٠١] والفرق بين الموضعين، وأنه حيث ذكر الفاعل كان من آتاه الكتاب واقعًا في سياق المدح،

وحيثُ حذَفَه كان من أوتيه واقعًا في سياق الذَّمِّ أو منقسمًا، وذلك من أسرار القرآن الكريم.

ومثله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾﴾ [الشورى: ١٤] وقوله: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٦٩] فهذا خلف سوءٍ[1]، وبالجملة فالذي يضافُ إلى الله تعالى كلُّه خيرٌ وحكمة ومصلحة وعدل، والشرُّ ليس إليه.

فصل

وقد دخل في قوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾﴾ الاستعاذة من كلِّ شر في أي مخلوق قام به الشر من حيوان أو غيره، إنسيًّا كان أو جنيًّا، أو هامَّةً أو دابَّةً، أو ريحًا أو صاعقةً، أو أيَّ نوع كان من أنواع البلاء.

فإن قلت: فهل في (ما) هٰهنا عموم؟

قلت: فيها عمومٌ تقييديٌ وصفيٌ لا عمومٌ إطلاقيٌ، والمعنى: من شرِّ كلِّ مخلوق فيه شرٌّ، فعمومها من هذا الوجه، وليس المرادُ الاستعاذة من شرِّ كلِّ ما خلقه الله تعالى، فإن الجنةَ وما فيها ليس فيها شرٌّ، وكذلك الملائكةُ والأنبياءُ فإنهم (ظ/١٣٣أ) خيرٌ محضٌ، والخير كلُّه حصل على أيديهم، فالاستعاذة من ﴿شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾﴾ تعمُّ شرَّ كلِّ مخلوق فيه شرٌّ، وكل شرٍّ في الدنيا والآخرة، وشر شياطين الإنس والجن، وشر السباع والهوامِّ، وشر النار والهواء، وغير ذلك.

---

(١) «فهذا خلف سوءٍ» من (ق).

وفي «الصحيح» عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ نَزَلَ مَنْزِلاً فَقَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ لم يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْهُ**» رواه مسلم(١).

روى أبو داود في «سننه»(٢) عن عبدالله بن عمر قال: كان رسول الله ﷺ إذا سافر فأقبل الليل قال: «**يا أَرْضُ رَبِّي وَرَبُّكِ اللهُ، أَعُوذُ باللهِ مِنْ شَرِّكِ وَشَرِّ ما فِيكِ وَشَرِّ ما خُلِقَ فِيكِ وَشَرِّ ما يَدِبُّ عَلَيْكِ، أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ أَسَدٍ وأَسْوَدَ، ومِنْ الحَيَّةِ والعَقْرَبِ، ومِنْ سَاكِنِ البَلَدِ، ومِنْ وَالِدٍ وَمَا وَلَدَ**»(٣).

وفي الحديث الآخر: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ الَّتِي لا يُجَاوِزُها بَرٌّ ولا فَاجِرٌ، مِنْ شَرِّ ما خَلَق وذَرَأَ وبَرَأَ، وَمِنْ شَرِّ ما يَنزِلُ مِنَ السَّماءِ وَمَا يَعْرُجُ فيها، ومِنْ شَرِّ مَا ذَرَأَ في الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْها، وَمِنْ شَرِّ فِتَنِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ طَارِقٍ إِلاَّ طارقًا يَطْرُق بخيرٍ يا رَحْمٰنُ**»(٤).

فصل

الشر الثاني: شر الغاسق إذا وقب (ق/١٧٦أ) فهذا خاصٌّ بعد

---

(١) رقم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم السُّلَميّة ـ رضي الله عنها ـ.
(٢) رقم (٢٦٠٣).
(٣) وأخرجه أحمد: (١٠/ ٣٠١ رقم ٦١٦١)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٥٦٣)، وابن خزيمة رقم (٢٥٧٢)، والحاكم: (٢/ ١٠٠) وغيرهم.
والحديث صححه ابن خزيمة والحاكم؛ لكن فيه الزبير بن الوليد لم يوثقه معتبر، وقد تفرَّد بهذا الحديث.
(٤) أخرجه أحمد: (٢٤/ ٢٠٠ رقم ١٥٤٦٠)، وأبو يعلى رقم (٦٨٤٤) وغيرهم من طرقٍ عن جعفر بن سليمان الضبعي عن أبي التيَّاح عن عبدالرحمن بن خنبش التميمي بنحوه.
وقد تفرّد به جعفر، وهو ممن ينفرد بالمناكير.

عام، وقد قال أكثرُ المفسرين: إنه الليل. قال عبدالله بن عباس: الليلُ إذا أقبلَ بظلمته من الشَّرق، ودخل في كلِّ شيء وأظلمَ[1]، والغَسَقُ: الظُّلْمَةُ. يقال: غَسَقَ اللَّيْلُ، وأغْسَقَ: إذا أظلم، ومنه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وكذلك قال الحسنُ ومجاهد: الغاسق إذا وقب: الليل إذا أقبل ودخل، والوُقوب: الدخولُ، وهو دخولُ اللَّيل بغروب الشمس، وقال مقاتل: يعني ظُلْمَةَ اللَّيل إذا دخل سوادُه في ضوء النهار. وفي تسمية الليل غاسِقًا قولٌ آخرُ: إنه من البَرْد، والليل أبردُ من النهار، والغَسَق: البَرْدُ، وعليه حَمَل ابن عباس قوله تعالى: ﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ۝٥٧﴾ [ص: ٥٧] وقوله: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝٢٥﴾ [النبأ: ٢٤ ـ ٢٥] قال: هو الزمهريرُ يحرقُهم ببرده كما تحرقهم النار بحرها. وكذلك قال مجاهد ومقاتل: هو الذي انتهى بَرْدُهُ[2].

ولا تنافيَ بين القولين: فإن الليلَ باردٌ مظلم، فمن ذكر بردَهُ فقط أو ظلمته فقط، اقتصرَ على أحد وصفيه، والظلمةُ في الآية أنسبُ لمكان الاستعاذة، فإن الشَّرَّ الذي ينشأ بسبب[3] الظلمةَ أوْلى بالاستعاذة من البَرْد الذي في الليل، ولهذا استعاذ بربِّ الفلق الذي هو الصبْحُ والنور، من شرِّ الغاسق الذي هو الظُّلمة، فناسبَ الوصفُ المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة، كما سنزيدُه تقريرًا عن قريب إن شاء الله.

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»: (١٢/٧٤٨ ـ ٧٤٩).

(٢) انظر «تفسير الطبري»: (١٠/٥٩٩)، و«الدر المنثور»: (٥/٥٩٤) آية (صٓ)، و«الطبري»: (١٢/٤٠٧)، و«الدر»: (٦/٥٠٣) آية (النبأ).

(٣) (ظ و د): «يناسب».

فإن قيل: فما تقولونَ فيما رواه التِّرمذي[1] من حديث ابن أبي ذئب، عن الحارث بن عبدالرحمن، عن أبي سَلَمَةَ، عن عائشة قالت: «أخذَ النبي ﷺ بيدي فنظر إلى القمر فقال: «**يا عَائِشَةُ اسْتَعِيذِي بِاللهِ مِنْ شَرِّ هَذا، فَإِنَّ هَذا هُوَ الغَاسِقُ إِذَا وَقَبَ**»[2]. قال التِّرمِذِيُّ: «هذا حديث حسن صحيح»، وهذا أولى من كلِّ تفسير فيتعيَّنُ المصيرُ إليه؟.

قيل: هذا التفسيرُ حقٌّ، ولا يناقضُ التفسيرَ الأوَّلَ بل يوافقُهُ ويشهدُ بصحَّتِهِ، فإنَّ الله تعالى قال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢] فالقمر هو آيةُ الليلِ وسلطانُه، فهو أيضًا: غاسقٌ إذا وَقَبَ، كما أن اللَّيلَ غاسِقٌ إذا وقب، والنبيُّ ﷺ أخبر عن القمر بأنه غاسق إذا وقب، وهذا خبر صدق، وهو أصدقُ الخبر، ولم ينفِ عن اللَّيل اسمَ الغاسق إذا وَقَبَ، وتخصيص النبي ﷺ له بالذِّكر لا ينفي (ق/١٧٦ب) شمولَ الاسم لغيره.

ونظير هذا قوله في المسجد الذي أُسِّس على التَّقْوى، وقد سُئِلَ عنه (ظ/١٣٣ب) فقال: «**هُوَ مَسْجِدِي هذا**»[3] ومعلومٌ أن هذا لا ينفي كونَ مسجدِ قُباءٍ مؤسَّسًا على التَّقْوى، [بل ثبت أن مسجده أحق بالدخول في هذا الاسم، وأنه أحق بأن يكون مؤسسًا على التقوى][4] من ذاك.

---

(١) (ق): «في جامعه».

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٣٣٦٦)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٠٥)، وأحمد (٦/ ٦١ ومواضع أخرى)، والحاكم (٢/ ٥٤٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

والحديث قال فيه الترمذي «حسن صحيح»، وصححه الحاكم، وحسنه الحافظ في «الفتح»: (٨/ ٦١٣).

(٣) أخرجه مسلم رقم (١٣٩٨) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) ما بين المعكوفين من (ق).

ونظيره أيضًا: قوله في عَلِيٍّ وفاطمة والحسن والحسين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ: «**اللَّهُمَّ هؤلاءِ أَهْلُ بيْتي**»[1]، فإن هذا لا ينفي دخول غيرهم من أهل بيته في لفظ أهل البيت، ولكن هؤلاء أحق من دخل في لفظ أهل بيته.

ونظير هذا قوله: «**لَيْسَ المِسْكِينُ بِهذا الطَّوَّافِ الَّذِي تَرُدُّهُ اللُّقْمَةُ واللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ والتَّمْرَتَانِ، وَلكِنَّ المِسْكِينَ الّذِي لا يَسْأَلُ النَّاسَ شَيئًا، وَلا يُفْطَنُ لهُ فَيُتَصَدَّقَ عَلَيْهِ**»[2] وهذا لا ينفي اسم المسْكَنة عن الطوّاف، بل ينفي اختصاصَ الاسم به، ويبيِّن أن تناولَ المسكين لغير السَّائل أولى من تناوله له.

ونظيرُ هذا قوله: «**لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، وَلَكِنّ الشَّدِيدَ الّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ**»[3] فإنه لا يقتضي نفي الاسم عن الذي يصرعُ الرجالَ، ولكن يقتضي أن ثبوتَه للذي يملكُ نفسَه عند الغضب أولى، ونظيره [الغَسَقُ][4] والوُقُوبُ وأمثالُ ذلك، فكذلك قوله في

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ١٩٥ رقم ١٦٩٨٨)، وابن حبان «الإحسان»: (١٥/ ٤٣٢)، والحاكم: (٢/ ٤١٦)، والبيهقي: (٢/ ١٥٢)، وغيرهم من حديث واثلة بن الأسقع ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن حبان والبيهقي، وصححه الحاكم على شرط مسلم.
وللحديث شاهد من حديث أم سلمة أخرجه أحمد: (٦/ ٢٩٢)، والحاكم: (٢/ ٤١٦).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٤٧٦)، ومسلم رقم (١٠٣٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٦١١٤)، ومسلم رقم (٢٦٠٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) في الأصول: «المغلس» والمثبت من «المنيرية».

القمر: «**هَذا هُوَ الغَاسِقُ إذا وَقَبَ**»، لا ينفي أن يكونَ الليلُ غاسقًا، بل كلاهما غَاسِقٌ، [والنبي ﷺ أشار إلى آية الليل وسلطانه والمفسرون ذكروا الليلَ نفسَه، والله أعلم][1].

فإن قيل: فما تقولون في القول الذي ذهب إليه بعضُهم أن المرادَ به القمرُ إذا خَسَف واسوَدَّ؟ وقوله: «وقب» أي: دَخَل في الخُسوف أو غاب خاسفًا؟[2].

قيل: هذا القولُ ضعيفٌ، ولا نعلمُ به سَلَفًا، والنَّبيُّ ﷺ لمَّا أشار إلى القمر وقال: «**هذا الغاسِقُ إذا وَقَبَ**» لم يكن خاسفًا إذ ذاك، وإنما كان وهو مستنيرٌ، ولو كان خاسفًا لذكرته عائشة، وإنما قالت: نظر إلى القمر وقال: «**هذا هو الغاسِقُ**»[3]، ولو كان خاسفًا لم يصِحَّ أن يحذفَ ذلك الوصف منه، فإنَّ ما أُطْلِق عليه اسم الغاسق باعتبار صفةٍ لا يجوزُ أن يطلقَ عليه بدونها لما فيه من التلبيس.

وأيضًا: فإن اللغة لا تساعد على هذا، فلا نعلمُ أحدًا قال: الغاسقُ هو القمرُ في حال خسوفه. وأيضًا: فإن الوُقُوب لا يقولُ أحدٌ من أهل اللغة: إنه الخسوفُ، وإنما هو الدُّخول من قولهم: «وَقَبَتِ العَيْنُ» إذا غارت. و«رَكِيَّةٌ وَقْبَاءُ»: غارَ ماؤُها فدخل في أعماق التُّراب.

ومنه (ق/١٧٧أ) الوَقْبُ: للثُّقْبِ الذي يدخلُ فيه المِحْوَرُ، وتقول العربُ: وَقَبَ يَقِبُ وقوبًا: إذا دَخَلَ.

فإن قيل: فما تقولون في القول الذي ذهبَ إليه بعضُهم: أن

---

(١) الزيادة بين المعكوفات من (ق).
(٢) (ق) زيادة: «مظلمًا».
(٣) تقدم قريبًا.

الغاسق هو الثُّرَيَّا إذا سقطت، فإن الأسقامَ تكثُرُ عند سقوطها وغروبها وترتفِعُ عند طلوعها؟.

قيل: إن أراد صاحبُ هذا القول اختصاصَ الغاسق بالنجم إذا غَرَبَ فباطلٌ، وإن أراد أن اسم الغاسق يتناول ذلك بوجهٍ ما، فهذا يحتملُ أن يدلَّ اللفظُ عليه بفحواه ومقصوده وتنبيهه، وأما أن يختصَّ اللفظُ به فباطل.

فصل

والسبب الذي لأجله أمر الله بالاستعاذة من شر الليل، وشر القمر إذا وقب هو: أن الليل إذا أقبلَ فهو محلُّ سلطان الأرواح الشِّرِّيرة الخبيثة وفيه تنتشر الشياطين، وفي «الصحيح» أن النبي ﷺ أخبر أن الشمس إذا غربت انتشرت الشياطين ولهذا قال: «**فَاكْفِتُوا صِبيَانَكُمْ واحْبِسُوا مَوَاشِيَكُمْ حَتّى تَذْهَبَ فَحْمَةُ العِشَاءِ**»(١).

وفي حديث آخر: «**فَإِنَّ اللهَ يَبُثُّ مِنْ خَلْقِهِ مَا يَشَاءُ**»(٢)، والليلُ هو محلُّ الظلام، وفيه تتسلَّطُ شياطينُ الإنس والجن ما لا تتسلَّطُ بالنهار، فإن النهار نورٌ، والشياطين إنما سلطانهم في الظلمات والمواضع المظلمة والمظالم وعلى أهل الظلمة.

وروي أن سائلاً سأل مُسَيْلَمَةَ: كيف يأتيك الذي يأتيكَ؟ فقال: في

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٢٨٠ و٣٣١٦ وغيرها)، ومسلم رقم (٢٠١٢ و٢٠١٣) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ بنحوه.

وقوله في الحديث: «فاكفتوا» قال الحافظ: «بهمزةِ وصلٍ وكسر الفاء ويجوز ضمها، بعدها مثنّاة، أي: ضمُّوهم إليكم» اهـ من «فتح الباري»: (٦/ ٤١٠).

(٢) أخرجه أحمد: (٢٢/ ١٨٨ رقم ١٤٢٨٣)، وأبو داود رقم (٥١٠٤) وغيرهما من حديث جابرٍ أيضًا.

ظلماءَ حِنْدِس، وسأل النبي ﷺ: كيف يأتيك؟ فقال: «**في مثْلِ ضوْءِ النَّهارِ**»[(١)]، فاستدلَّ بهذا على (ظ/١٣٤أ) نُبُوَّته، وأنَّ الذي يأتيه مَلَكٌ من عند الله، وأن الذي يأتي مُسَيْلَمَةَ شيطانٌ، ولهذا كان سلطانُ السحرِ وعِظَم تأثيره إنما هو باللَّيل دون النهار، فالسِّحْرُ اللَّيْلِيُّ عندَهم هو السِّحْرُ القويُّ التأثيرُ، ولهذا كانت القلوبُ المظلمةُ هي محالَّ الشياطينِ وبيوتَهم ومأواهم، والشياطينُ تجولُ فيها وتتحكَّمُ كما يتحكَّمُ ساكنُ البيت فيه، وكلما كان القلبُ أظلمَ كان للشيطانِ أطوَعَ، وهو فيه أثبَتُ وأمكنُ.

فصل

ومن هٰهنا تعلم السِّرَّ في الاستعاذة بربٍّ الفلق في هذا الموضع، فإن الفلقَ الصُّبْحُ الذي هو مبدأُ ظهور النور، وهو الذي يطردُ جيشَ الظلام وعَسْكر المفسدين في الليل، فيأوي كلُّ خبيث وكلُّ مفسدٍ وكلُّ لصٍّ وكلُّ قاطع طريق إلى سَرَبٍ أو كِنٍّ أو غارٍ، وتأوي الهوامُّ إلى جِحَرتها[(٢)]، والشياطين التي انتشرت بالليل إلى أمكنَتِها ومحالِّها.

فأمر الله تعالى عباده أن يستعيذوا برَبِّ النور الذي (ق/١٧٧ب) يقهَرُ الظُّلْمَة ويُزيلها ويقهرُ عسكرَها وجيشَها، ولهذا يخبر سبحانه في

---

(١) لم أجده، لكن أخرج أحمد: (١/ ٣١٢)، والطبراني بنحوه ـ كما في المجمع: ٢٥٨/٨ ـ عن ابن عباس، وابن سعد في «الطبقات»: (١/ ١٩٥) عن عروة مرسلاً بسندٍ صحيح في حديث بدء الوحي أن النبي ﷺ قال لخديجة: «إني أرى ضوءًا وأسمع صوتًا...».

قال الهيثمي عن سند أحمد: «ورجاله رجال الصحيح».

(٢) (ظ ود): «أجحرتها»، والمثبت من (ق) وهو جمع «جُحْر» ويجمع على: «جِحَرة وأجحار» انظر «اللسان»: (٤/ ١١٧).

كلِّ كتاب(١) أنه يخرجُ عبادَهُ من الظُّلماتِ إلى النُّور، ويدَعُ الكفارَ في ظُلُمات كفرهم، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقال في أعمال الكفار: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ۝٤٠﴾ [النور: ٤٠].

وقد قال قبل ذلك في صفات أهل الإيمان ونورهم: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۚ يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [النور: ٣٥].

فالإيمان كلُّه نور، ومآله إلى نور، ومستقرُّه في القلب المضيء المستنير، والمقترن بأهله الأرواح المستنيرة المضيئة المشرقة، والكفر والشرك كله ظلمة، ومآله إلى الظلمات، ومستقره في القلوب المظلمة، والمقترن بها الأرواح المظلمة.

فتأملْ الاستعاذة بربِّ الفلق من شرِّ الظُّلْمة ومن شرِّ ما يحدثُ فيها، وَنزِّلْ هذا المعنى على الواقع تشهدْ به: أن القرآن بل هاتانِ السورتانِ من أعظم أعلام النبوة وبراهين صِدْق رسالة محمد ﷺ ومضادَّةِ ما جاء به الشَّياطينُ من كل وجه، وأن ما جاء به ما تنزلت به الشياطين، وما ينبغي لهم، وما يستطيعون، فما فعلوه، ولا يليقُ

(١) «في كل كتاب» ليست في (ق).

بهم، ولا يتأتَّى منهم، ولا يقدرونَ عليه.

وفي هذا أبْيَنُ جوابٍ وأشفاه لما يوردهُ أعداءُ الرسول عليه من الأسئلة الباطلة، التي قصَّرَ المُتكَلِّمون غايةَ التقصير في دفعها، وما شَفَوا في جوابها، وإنما اللهُ سبحانه هو الذي شَفَى وكفى في جوابها فلم يُحْوِجْنا إلى متكلِّمٍ ولا أصوليٍّ ولا نَظَّار، فله الحمد والمنة لا نحصي ثناءً عليه.

فصل

واعلم أن الخَلْقَ كُلَّهُ فَلَقٌ، وذلك أن «فَلَقًا» فَعَلٌ بمعنى: مفعول، كَقبَض وسَلَب وقَنَص، بمعنى: مَقْبُوض ومُسْتَلَب ومُقْتَنَص[1]، واللهُ عز وجل فالقُ الإصباح، (ق/١٧٨أ) وفالقُ الحب والنوى، وفالق الأرض عن النبات، والجبال عن العيون، والسَّحاب عن المطر، والأرحام عن الأجنَّة، والظلام عن الإصباح، ويسمى الصبحُ المتصدِّعُ عن الظلمة: فَلَقًا وفرَقًا، يقال: (ظ/١٣٤ب) أبينُ[2] من فَرَقِ الصُّبح وفَلَقِهِ.

وكما أن في خَلْقه فَلَقًا وفرَقًا، فكذلك أمره كلُّه فرْقانٌ، يفرِّقُ به بين الحقِّ والباطل، فيفرق ظلام الباطل بالحق، كما يفلق ظلامَ الليل بالإصباح، ولهذا سمى كتابه: «الفرقان»، ونصرَه: «فرقانًا»، لتضمُّنه الفرق بين أوليائه وأعدائه، ومنه فَلْقُه البحرَ لموسى وسماه: فلقًا وفرقًا[3].

فظهرت حكمةُ الاستعاذة بربِّ الفلق في هذه المواضع، وظهر

---

(١) في «المنيرية»: «ومسلوب ومقنوص».

(٢) (ظ و د): «هو أبيض».

(٣) من (ق).

بهذا إعجازُ القرآن وعَظَمَتُه وجلالته، وأن العِبَاد لا يَقْدُرون قَدْره، وأنه: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢].

فصل

الشرُّ الثالث: شر النفاثات في العقد، وهذا الشَّرُّ هو شر السحر، فإن النَّفَّاثات في العُقَد هن: السواحِرُ اللاتي يعقدْنَ الخيوطَ، وينفثْنَ على كلِّ عقدة، حتى ينعقدَ ما يُرِدنَ من السِّحر، والنفث هو: النفخ مع رِيقٍ، وهو دونَ التَّفْل، وهو مرتبةٌ بينهما، والنفثُ: فعلُ الساحر، فإذا تكيَّفَتْ نفسُه بالخبث والشر الذي يريدهُ بالمسحور ويستعينُ عليه بالأرواح الخبيثة نفخَ[1] في تلك العُقَد نفخًا معه ريقٌ فيخرج من نَفْسِه الخبيثة نَفَسٌ ممازجٌ للشر والأذى، مقترنٌ بالرِّيق الممازج لذلك، وقد تَسَاعَدَ هو والرُّوح الشيطانية على أذى المسحور، فيقع فيه السِّحْرُ بإذن الله الكونيّ القَدَري لا الأمريّ الشرعي.

فإن قيل: فالسحرُ يكونُ من الذكور والإناث، فَلِمَ خصَّ الاستعاذةَ من الإناث دونَ الذكور؟.

قيل في جوابه: إن هذا خَرَج على السَّبب الواقع، وهو أن بنات لَبِيد بن أعصم سَحَرْنَ النبيَّ ﷺ. هذا جوابُ أبي عبيدة وغيره[2]، وليس هذا بسديد، فإن الذي سَحَرَ النبي ﷺ هو لَبِيدُ بنُ أعصَمَ كما جاء في «الصحيح».

والجوابُ المحقَّقُ: أنَّ النَّفَّاثات هنا هنَّ الأرواحُ والأنفس النفَّاثات لا النساءُ النَّفَّاثَاتُ، لأن تأثير السحر إنما هو من جهة الأنفس الخبيثة

---

(١) (ظ و د): «نفث».

(٢) انظر: «زاد المسير»: (٩/ ٢٧٥)، و«فتح القدير»: (٥/ ٥٢١).

والأرواح الشريرة، وسلطانُه إنما يظهرُ منها، فلهذا ذكرت النَّفَّاثَات هنا بلفظ التأنيث دون التذكير، والله أعلم.

ففي «الصحيح»(١) عن هشام بن عُرْوَةَ، عن أبيه، عن عائشة: «أن النبي ﷺ طُبَّ، حتى إنه لَيُخَيَّلُ إليه أنه صَنَع شيئًا وما صنعه، (ق/١٧٨ب) وأنه دعا ربَّه، ثم قال: «**أَشَعَرتِ أَنَّ الله قَدْ أَفْتَانِي فيما اسْتَفْتَيتُهُ فِيهِ**»، فقالت عائشة: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: «**جَاءَنِي رَجُلانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُما عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيّ، فَقَالَ أَحَدُهُما لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قالَ الآخَرُ: مَطْبُوبٌ، قالَ: مَنْ طَبَّهُ؟ قال: لَبِيدُ بنُ الأَعْصَم. قالَ لَهُ: فَبِمَاذا؟ قَال: في مُشْطٍ ومُشاطَةٍ وجُفِّ طَلْعة ذَكَرٍ، قال: فأَيْنَ هُوَ؟ قال: في ذَرْوَانَ بئرٍ في بَنِي زُرَيقٍ**». قالت عائشة رضي الله عنها: فأتاها رسول الله ﷺ ثم رجع إلى عائشة رضي الله عنها فقال: «**والله لكأَنَّ مَاءَها نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ، ولَكَأَنَّ نَخْلَها رُؤُوسُ الشيَّاطِينِ**»، قال: فقلت له: يا رسول الله هلا أخرجته؟ قال: «**أَمَّا أَنَا فَقَدْ شَفَانِي اللهُ وَكَرِهْتُ أَنْ أُثيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا**» فأمَرَ بها فدُفِنَتْ.

قال البخاري: وقال الليث وسفيان بن عيينه، عن هشام: في مشط ومُشَاقة، ويقال: إن المُشاطة ما يخرجُ من الشعر إذا مُشِطَ، والمشاقة من مشاقة الكَتّان.

قلت: هكذا في هذه الروايةُ إنه لم يُخرجه اكتفاء بمعافاة الله له وشفائه إياه، وقد روى البخاري(٢) من حديث سفيانَ بن عُيَيْنَةَ قال:

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٢٦٨ و٥٧٦٣ وغيرها) ومسلم رقم (٢١٨٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
(٢) رقم (٥٧٦٥).

أول من حدثنا به ابنُ جُرَيْج يقول: حدثني آل عُرْوَة، عن عُرْوة فسألت هشامًا عنه، فحدثنا عن أبيه، عن عائشة: «كان رسول الله سُحِرَ حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهنَّ، قال سفيان: وهذا أشدُّ ما يكونُ من السِّحر إذا كان كذا، فقال: «**يَا عَائِشَةُ أَعَلِمْتِ أَنَّ اللهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيما اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي** (ظ/١٣٥أ) **رَجُلانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُما عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ، فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلآخَرِ: مَا بَالُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطبُوبٌ قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بنُ الأَعْصَمِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ وَكَانَ مُنَافِقًا، قَالَ: وَفِيمَ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ قَالَ: وَأَيْنَ؟ قَال: فِي جُفِّ طَلْعة ذَكَرٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ**»، قال: فأتى البئر حتى استخرَجَهُ، فقال: «**هَذِهِ البِئْرُ الَّتِي أُرِيتُها، وَكَأَنَّ مَاءَها نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ وَكَأَنَّ نَخْلَها رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ، قَالَ: فَاسْتُخْرِجَ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: أَفَلاَ؟ أَيْ: تَنَشَّرْت، فقال: أَمَّا اللهُ فَقَدْ شَفَانِي وَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا**».

ففي هذا الحديث أنه استخرجه، وترجم البخاريُّ عليه: «بابٌ هل يُسْتخرج السحرُ؟».

وقال قتادة: قلت لسعيد بن المُسَيَّب: رجل به طِبٌّ ويؤخذُ عن امرأته، أيحلُّ عنه وينشرُ؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاحَ، فأما ما ينفعُ الناسَ فلم (ق/١٧٩أ) يُنْهَ عنه[1].

فهٰذان الحديثانِ قد يُظَنُّ في الظاهر تعارُضُهما، فإن حديث

---

(١) علّقه البخاري في «الصحيح ـ الفتح»: (١٠/٢٤٣) مجزومًا به، وقال الحافظ: «وصله أبو بكر الأثرم في «كتاب السنن، من طريق أبان العطار عن قتادة»، قال الحافظ في «تغليق التعليق»: (٥/٤٩): «وإسناده صحيح».

عيسى، عن هشام، عن أبيه الأوَّل فيه أنه لم يستخرجْه، وحديث ابن جُرَيْج، عن هشام فيه أنه استخرجه، ولا تَنَافِيَ بينهما، فإنه استخرجه من البئرِ حتى رآه وعلمه، ثم دفنه بعد أن شُفِيَ.

وقول عائشة رضي الله عنها: هلا استخرجْتَهُ؟ أي: هلاَّ أخرجْتَهُ للناس حتى يَرَوْهُ ويعاينوه، فأخبرها بالمانع له من ذلك، وهو أنَّ المسلمين لم يكونوا لِيَسكتوا عن ذلك، فيقعُ الإنكارُ ويغضَبُ للساحر قومُهُ، فيحدث الشَّرُّ، وقد حصل المقصودُ بالشفاء والمعافاة فأمر بها فَدُفِنَتْ، ولم يستخرجها للناس، فالاستخراج الواقع غير الذي سألتْ عنه عائشة، والذي يدلُّ عليه أنه ﷺ إنما جاء إلى البئر ليستخرجَها منه، ولم يجيء إليه لينظرَ إليها ثم ينصرف، إذ لا غَرَضَ له في ذلك، والله أعلم[1].

وهذا الحديث ثابت عند أهل العلم بالحديث، متلقىً بالقبول بينهم، لا يختلفونَ في صحته، وقد اعْتاصَ على كثير من أهل الكلام وغيرهم، وأنكروه أشدَّ الإنكار، وقابلوه بالتكذيب، وصنّف بعضهم فيه مصنّفًا مفردًا حَمَل فيه على هشام، وكان غاية ما أحسن القول فيه، أن قال: «غَلِط واشتبه عليه الأمرُ، ولم يكنْ من هذا شيء»، قال: «لأن النبي ﷺ لا يجوزُ أن يُسْحَرَ فإن كونه مسحورًا تصديق لقول[2] الكفار: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾﴾ [الإسراء: ٤٧] قالوا: وهذا كما قال فرعون لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَـٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾﴾ [الإسراء: ١٠١]. وقال قوم صالح له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ

---

(١) انظر الجمع بين الروايتين في «شرح ابن بطال»: (٩/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥)، و«فتح الباري»: (١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٢) (ظ و د): «لأمر».

﴿ٱلۡمُسَحَّرِينَ ١٥٣﴾ [الشعراء: ١٥٣]، وقال قوم شعيب له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلۡمُسَحَّرِينَ ١٨٥﴾، قالوا: فالأنبياءُ لا يجوزُ عليهم أن يُسْحَرُوا، فإن ذلك ينافي حمايةَ الله لهم وعصمتهم من الشياطين».

وهذا الذي قاله هؤلاء مردودٌ عند أهل العلم، فإن هشامًا من أوثقِ النَّاس وأعلمهم، ولم يقدحْ فيه أحدٌ من الأئمة بما يوجبُ رَدَّ حديثه، فما لِلْمُتكَلِّمِينَ ولهذا الشأنِ؟! وقد رواه غيرُ هشام عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

وقد اتفق أصحابُ «الصحيحين» على تصحيح هذا الحديث، ولم يتكلَّمْ فيه أحدٌ من أهل الحديث بكلمة واحدة، والقصةُ مشهورةٌ عند أهل التفسير والسنن والحديث والتاريخ والفقهاء، وهؤلاء أعلمُ بأحوال رسول الله ﷺ وأيامه من المتكلِّمين.

قال أبو بكر بن أبي شَيْبَةَ[(١)]: «حدثنا أبو معاويةَ، عن الأعمش، عن يزيد بن حيَّان، عن زَيْدِ بن الأرقم، قال: سحر النبيَّ ﷺ رجلٌ من اليهود، فاشتكى لذلك أيامًا، قال: فأتاه جبريلُ، فقال: إن رجلاً من اليهود سَحَرَكَ، وعقد لذلك[(٢)] عُقَدًا، فأرسل رسول الله ﷺ عَلِيًّا فاستخرجها، فجاء بها، فجعل كلما حلَّ عقدةً وجد لذلك خِفَّةً، فقام رسول الله ﷺ كأنما أُنشِطَ من عِقالٍ، فما ذكر ذلك لليهوديِّ ولا رآه في وجهه قطُّ»[(٣)].

---

(١) في «المصنَّف»: (٥/ ٤٠ ـ ٤١).
(٢) (ق و د): «لك».
(٣) وأخرجه أحمد في «مسنده»: (٤/ ٣٦٧)، والنسائي: (٧/ ١١٢)، وعَبْد بن حُميد «المنتخب» رقم (٢٧١)، والطبراني في «الكبير»: (٥/ ١٨٠) كلهم من طريق أبي معاوية به. =

وقال ابن عباس وعائشة: كان غلامٌ من اليهود يخدُمُ رسول الله ﷺ فدنت إليه اليهود، فلم يزالوا حتى أخذ مُشَاطةَ رأس النبي ﷺ، وعِدَّةَ أسنان من مُشْطه، فأعطاها اليهودَ فسحروه فيها، وتولى ذلك لَبِيد بن الأعصم رجلٌ من اليهود فنزلت هاتانِ السورتانِ فيه[1].

قال البغويُّ[2]: وقيل: كانت مغروزةً بالإبرة، فأنزل الله عز وجل هاتينِ السورتينِ وهما إحْدى عشرة آيةً: سورة الفلق خمس آيات وسورة الناس ست آيات، فكلما قرأ آية انحلَّت عقدةٌ، حتى انحلت العُقَدُ كلُّها، فقام النبي ﷺ كأنما أُنْشِطَ من عِقَالٍ[3].

قال: وروي أنه لَبِثَ فيه ستة أشهر واشتد عليه ثلاثة أيام،

= ورواه الحاكم: (٤/ ٣٦٠) من حديث زيد بإسنادٍ آخر وصححه على شرط الشيخين، وانظر: «الفتح»: (١٠/ ٢٣٩)، وقال الهيثمي في «المجمع»: (٦/ ٢٨٤): «رواه الطبراني بأسانيد، ورجال أحدهما رجال الصحيح».

(١) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٥٤٦) بلا إسناد، أخذًا من الثعلبي؛ إذ تفسيره مختصر منه، وعزاه للثعلبي ابن كثير في «تفسيره»: (٨/ ٣٩١٠ ـ ٣٩١١) مطوّلاً، وقال عقبه: «هكذا أورده بلا إسناد، وفيه غرابة، وفي بعضه نكارة شديدة، ولبعضه شواهد مما تقدم» اهـ.

(٢) في «تفسيره»: (٤/ ٥٤٦ ـ ٥٤٧).

(٣) قال الحافظ في «الفتح»: (١٠/ ٢٣٦): «وقد وقع في حديث ابن عباسٍ فيما أخرجه البيهقي في «الدلائل» بسندٍ ضعيف في آخر قصة السحر الذي سُحِر به النبي ﷺ أنهم وجدوا وترًا فيه إحدى عشرة عقدة وأنزلت سورة الفلق والناس، وجعل كلما قرأ آية انحلت عقدة، وأخرج ابن سعد (الطبقات ٢/ ١٩٩) بسندٍ آخر منقطع عن ابن عباس: أن عليًّا وعمارًا لما بعثهما النبي ﷺ لاستخراج السحر وجدا طلعة فيها إحدى عشرة عقدة» اهـ. وانظر: «التلخيص الحبير»: (٤/ ٤٠).

وكذا جاء ذكر هذه العقد في رواية عَمْرة عن عائشة، لكنها أيضًا ضعيفة انظر «الفتح»: (١٠/ ٢٤١، ٢٤٦).

فنزلت المعوذتان(١).

قالوا: والسِّحر الذي أصابه ﷺ كان مرضًا من الأمراض عارضًا شفاه الله منه، ولا نقصَ في ذلك ولا عيب بوجهٍ ما، فإن المرضَ يجوزُ على الأنبياء، وكذلك الإغماءُ فقد أُغْمِيَ عليه ﷺ في مرضه(٢)، ووقع حين انفكتْ قدمُه(٣)، وجُحِشَ شِقُّهُ(٤)، وهذا من البلاء الذي يزيدهُ اللهُ به رفعةً في درجاته ونيل كرامته، وأشدُّ الناس بلاءً الأنبياءُ، فابتلوا من أممهم بما ابْتُلوا به من القتل والضرب والشتم والحبس، فليس بِبدْعٍ أن يُبْتَلَى النبيُّ ﷺ من بعض أعدائه بنوع من السحر كما ابتلي بالذي رماه فشجَّه، وابتليَ بالذي ألقى على ظهره السَّلَى وهو ساجد، وغير ذلك، فلا نقصَ عليهم ولا عارَ في ذلك، بل هذا من كمالهم وعُلوِّ درجاتهم عند الله.

(ق/١٨٠أ) قالوا: وقد ثبت في «الصحيح» عن أبي سعيد الخُدْري أن جبريلَ أتى النبيَّ ﷺ فقال: «**يَا مُحَمَّدُ اشْتَكَيْتَ؟**» فقال: «**نَعَمْ**»، فقال: «**بِاسم الله أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ، اللهُ يَشْفِيكَ، بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ**»(٥) فعوّذه جبريلُ من شرِّ

---

(١) قال الحافظ في «الفتح»: (١٠/٢٣٧): «وقع في رواية أبي ضمرة عند الإسماعيلي: «فأقام أربعين ليلة» وفي رواية وهيب (كذا! وصوابه: معمر، أما رواية وهيب ٦/٩٦ فليس فيها تحديد المدة) عن هشام عند أحمد (٦/٦٣): «ستة أشهر»، ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه، والأربعين يومًا من استحكامه. . .» اهـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٩٨)، ومسلم رقم (٤١٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٩١١) من حديث أنسٍ بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٧٨)، ومسلم رقم (٤١١) من حديث أنسٍ ـ أيضًا ـ.

(٥) أخرجه مسلم رقم (٢١٨٦) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

كل نفس وعين حاسد لمَّا اشتكى، فدَلَّ على أن هذا التعويذَ مُزِيلٌ لشِكَايته ﷺ، وإلا فلا يُعَوِّذُهُ من شيء وشِكَايته من غيره.

قالوا: وأما الآيات التي استدللتم بها فلا حجةَ لكم فيها، أما قوله تعالى عن الكفار أنهم قالوا: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء: ٤٧] وقول قوم صالح له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الشعراء: ١٥٣] فقيل: المراد به من له سَحَرٌ، وهي الرِّئَةُ، أي: أنه بَشَرٌ مثلُهم يأكلُ ويشربُ، ليس بِمَلَكٍ، ليس المرادُ به السِّحْرَ، وهذا جواب غير مَرْضيٍّ، وهو في غاية البعد فإن الكفار لم يكونوا يعبرون عن البشر بأنه مسحور، ولا يُعْرف هذا في لغة من اللغات[1]، وحيث أرادوا هذا المعنى أَتَوْا بصريح لفظ البشر فقالوا: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾، ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾، ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾.

وأما المسحور، فلم يريدوا به: ذا السَّحْر وهي: الرئة، وأيُّ مناسبةٍ لذكر الرئة في هذا الموضع؟! ثم كيف يقول فرعون لموسى: ﴿إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَـٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾﴾ [الإسراء: ١٠١] أَفتُراه ما علم أنَّ له سَحْرًا وأنه بشرٌ، ثم كيف يجيبُهُ موسى بقوله: ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَـٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢] ولو أراد بالمسحور أنه بشر لصدَّقه موسى وقال: نعم أنا بشرٌ أرسلني اللهُ إليك، كما قالت الرسلُ لقومهم لما قالوا لهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ فقالوا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ ولم يُنكروا ذلك، فهذا الجوابُ في غاية الضَّعف.

وأجابت طائفةٌ منهم ابنُ جرير[2] وغيره، بأن المسحور هنا هو

---

(١) (ق): «من لغات الأمم».

(٢) كما في «تفسيره»: (٨/١٥٨) قال: «وقد يجوز أن يكون مرادًا به: إني لأظنك =

مُعَلَّمُ السِّحر الذي قد علَّمه إيَّاه غيرُهُ، فالمسحور عنده بمعنى ساحر أي: عَلِم السحر[1]، وهذا جيِّد إن ساعدت عليه اللغة، وهو: أن من عَلِم السحر، يقال له: مسحور، (ظ/١٣٦أ) ولا يكاد هذا يُعرف في الاستعمال، ولا في اللغة، وإنما المسحور من سحره غيرُه كالمطبوب والمضروب والمقتول وبابه، وأما من عَلِمَ السحر فإنما[2] يقال له: ساحر، بمعنى: أنه عالمٌ بالسحر، وإن لم يَسْحَرْ غيره، كما قال قوم فرعون لموسى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [الشعراء: ٣٤] ففرعون قذفه بكونه مسحورًا، وقومه قذفوه بكونه ساحرًا.

فالصَّواب هو الجوابُ الثالث، وهو جواب صاحب «الكشاف»[3] وغيره: (ق/١٨٠ب) أن المسحور على بابه، وهوَ مَنْ سُحِرَ حتى جُنَّ، فقالوا: مسحورٌ، مثل مجنون زائلُ العقل لا يعقلُ ما يقولُ، فإنَّ المسحورَ الذي لا يُتَّبَعُ: هو الذي قد فسد عقلُه بحيث لا يدري ما يقولُ فهو كالمجنون، ولهذا قالوا فيه: ﴿مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴿١٤﴾﴾ فأمّا من أُصِيب في بَدَنه بمرض من الأمراض يُصابُ به الناسُ فإنه لا يمنع ذلك من اتباعه، وأعداء الرسل لم يقذفوهم بأمراض الأبدان، وإنما قذفوهم بما يحذرون به سفهاءَهم من اتِّبَاعِهم، وهو أنهم قد سُحِروا حتى صاروا لا يعلمونَ ما يقولون بمنزلة المجانين، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٤٨﴾﴾ [الإسراء: ٤٨]

= يا موسى ساحرًا، فوضع مفعول موضع فاعل، كما قيل: إنك مشئوم علينا وميمون، وإنما هو شائم ويامن. . . والعرب قد تخرج فاعلاً بلفظ مفعول كثيرًا» اهـ.

(١) في «المنيرية»: «عالم بالسحر».

(٢) (ظ): «فإنه».

(٣) (٢/ ٣٧٧).

مثَّلوك بالشاعر مرة، والساحر أخرى، والمجنون مرة، والمسحور أخرى، فضلُّوا في جميع ذلك ضلالَ من يطلبُ في تِيْهه وتحيُّره[1] طريقًا يسلكه فلا يقدر عليه، فإنه أي طريق أخذَها فهي طريقُ ضلال وحيرة، فهو متحيِّر في أمره لا يهتدي سبيلاً، ولا يقدرُ على سلوكها، فهذا[2] حالُ أعداءِ رسول الله ﷺ معه حتى ضربوا له أمثالاً بَرَّأَهُ الله منها، وهو أبعدُ خَلْقِ الله منها، وقد علم كلُّ عاقلٍ أنها كَذِبٌ وافتراءٌ وبهتانٌ.

وأما قولكم: «إن الأنبياء يُنافي حمايةَ الله لهم وصيانته لهم [أن يُسْحَروا»، فجوابه: أن ما يصيبهم من أذى أعدائهم لهم، وأذاهم إياهم لا ينافي حماية الله وصيانته لهم][3]؛ فإنه سبحانه كما يَحْميهم ويصونُهم ويحفظُهم ويتولاَّهُم فيبتليهم بما شاء من أذى الكفار لهم ليستوجبوا كمال كرامته، وليتسلَّى بهم من بعدهم من أُمَمِهم وخُلفائِهم إذا أُوذوا من النَّاس، فرأوا ما جرى على الرُّسُل والأنبياء، صبروا ورَضُوا وتأسَّوْا بهم، ولِتمتلِئَ صاعُ الكفار فيستوجبون ما أُعِدَّ لهم من النكال العاجل والعقوبة الآجلة، فيمحقهم بسبب بَغْيهم وعداوتهم[4]، فيعَجِّل تطهيرَ الأرض منهم، فهذا من بعض حكمته تعالى في ابتلاء أنبيائِه ورسله بأذى قومهم، وله الحكمةُ البالغةُ والنعمةُ السابغةُ، لا إلـهَ غيرهُ، ولا رَبَّ سواه.

فصل

وقد دلَّ قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤ ﴾،

---

(١) (ق): «في تيهٍ وغيره».

(٢) (ظ): «فكهذا».

(٣) ما بين المعكوفين ساقط من (ظ ود) والمطبوعات، ومستدرك من (ق).

(٤) (ق): «وعدوانهم».

وحديثُ عائشة ـ رضي الله عنها ـ المذكور على تأثير السحر وأن له حقيقة، وقد أنكر ذلك طائفةٌ من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، وقالوا: (ق/١٨١أ) إنه لا تأثيرَ للسحر ألبَتَّةَ لا في مرض ولا قتل ولا حَلٍّ ولا عقد، قالوا: وإنما ذلك تخييلٌ لأعين الناظرين، لا حقيقةَ له سوى ذلك.

وهذا خلافُ ما تواترت به الآثارُ[١] عن الصحابة والسَّلَف، واتفق عليه الفقهاءُ وأهلُ التفسير والحديث، وأربابُ القلوب من أهل التَّصَوُّف، وما يعرفُهُ عامَّةُ العقلاء.

والسحرُ الذي يؤثر مرضًا وثقلاً، وحلاًّ وعقدًا، وحبًّا وبغضًا ونزيفًا، وغير ذلك من الآثار موجودٌ تعرِفُهُ عامة الناس، وكثير منهم قد علمه ذوقًا بما أصيبَ به منه.

وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤﴾ دليل على أن هذا النفث يضرُّ المسحور في حال غيبته عنه، ولو كان الضررُ لا يحصُلُ إلا بمباشرة البَدَن ظاهرًا ـ كما يقولُه هؤلاء ـ لم يكنْ للنَّفثِ ولا للنفَّاثات شرٌّ يستعاذ منه.

وأيضًا: فإذا جاز على الساحر أن يَسْحَرَ جميعَ أعينِ النَّاظرين ـ مع كثرتهم ـ حتى يَرَوا الشيءَ بخلاف ما هو به ـ مع أن هذا تَغَيُّرٌ في إحساسهم[٢] ـ فما الذي يحيلُ تأثيره في تغيير بعض أعراضهم وقُواهم وطِباعهم؟! وما الفرقُ بين التَّغيير الواقع في الرُّؤية والتَّغيير (ظ/١٣٦ب) في صفة أخرى من صفات النفس والبَدَن؟!.

---

(١) (ق): «الأخبار».
(٢) (ق): «أجسامهم».

فإذا غيَّرَ إحساسَه حتى صار يرى السَّاكِنَ مُتَحَرِّكًا، والمُتَّصِلَ منفصلاً، والميِّتَ حَيًّا، فما المُحِيلُ لأن يغيرَ صفات نفسِهِ حتى يجعلَ المحبوبَ إليه بغيضًا والبغيض محبوبًا وغير ذلك من التأثيرات؟.

وقد قال تعالى عن سحرة فرعون إنهم: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ وَجَآءُو بِسِحۡرٍ عَظِيمٖ ۝١١٦﴾ [الأعراف: ١١٦] فبيَّن سبحانه أن أعينهم سُحِرَتْ، وذلك إما أن يكونَ لتغيير حصل في المرئي، وهو الحبال والعِصِي، مثل أن يكون السَّحَرَةُ استعانت بأرواح حَرَّكَتْها، وهي الشياطينُ، فظنُّوا أنها تحرَّكت بأنفسها، وهذا كما إذا جرَّ من لا تراه حصيرًا أو بساطًا فترى الحصير والبساط ينجرُّ، ولا ترى الجارَّ له، مع أنه هو الذي يجرُّه، فهٰكذا حالُ الحِبال والعِصِيّ التبستها الشياطينُ فقَلَّبتها كتقلُّبِ الحَيَّة فظنَّ الرائي أنها تقلَّبَتْ بأنفسِها، والشياطينُ هم الذين يقلِّبونها. وإما أن يكونَ التغيُّرُ حَدَثَ في الرائي حتى رأى الحبال والعِصِيَّ تَتَحَرَّكُ وهي ساكنةٌ في أنفسها، ولا ريبَ أن الساحر يفعلُ هذا وهذا، فتارة يتصرَّفُ في نفس الرَّائي وإحساسه (ق/١٨١ب) حتى يُرِيه الشيءَ بخلاف ما هو به، وتارة يتصرَّف في المرئي باستعانته بالأرواح الشيطانية حتى يتصرَّف فيها[١].

وأما ما يقولُه المنكرون من أنهم فعلوا في الحِبال والعِصِيِّ ما أوجب حركتَهَا ومشْيَها مثل الزئبق وغيره حتى سَعَتْ، فهذا باطلٌ من وجوه كثيرة، فإنه لو كان كذلك لم يكنْ هذا خيالاً بل حركة حقيقية، ولم يكنْ ذلك سَحْرًا لأعينِ النَّاسِ، ولا يسمَّى ذلك سِحْرًا، بل صناعة من الصناعات المشتركة، وقد قال تعالى: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمۡ

---

(١) (ق): «يؤثر فيه».

﴿وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طه: ٦٦] ولو كانت تحركت بنوع حيلة ـ كما يقول المنكرون ـ لم يكن هذا من السحر في شيء، ومثل هذا لا يخفى، وأيضًا: لو كان ذلك بحيلة ـ كما قال هؤلاء ـ لكان طريق إبطالها إخراج ما فيها من الزِّئبق وبيان ذلك المحال، ولم يحتجْ إلى إلقاء العصا لابتلاعها، وأيضًا: فمثل هذه الحيلة لا يحتاج فيها إلى الاستعانة بالسحرة، بل يكفي فيها حُذَّاق الصُّنَّاع، ولا يحتاج في ذلك إلى تعظيم فرعون للسحرة وخضوعه لهم ووعدهم بالتقريب والأجر[١]، وأيضًا: فإنه لا يقالُ في ذلك: ﴿إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ﴾، فإن الصناعات يشتركُ الناس في تعلُّمها وتعليمها، وبالجملة فبطلانُ هذا أظهرُ من أن يتكلف رده، فلنرجعْ إلى المقصود.

فصل

الشرُّ الرابع: شرُّ الحاسد إذا حسد، وقد دلَّ القرآنُ والسُّنَّةُ على أن نفسَ حسد الحاسد يؤذي المحسود، فنفس حسده شرٌّ يَتَّصِلُ بالمحسود من نفسه وعينه، وإن لم يؤذِهِ بيده ولا لسانه، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾﴾، فحقَّق الشرَّ منه عند صدور الحسد.

والقرآنُ ليس فيه لفظة مهملة، ومعلوم أن الحاسد لا يسمَّى حاسدًا إلا إذا قام به الحسد، كالضارب والشاتم والقاتل ونحو ذلك، ولكن قد يكون الرَّجُلُ في طبيعته الحسد، وهو غافل عن المحسود لاهٍ عنه، فإذا خطر على ذكره وقلبه انبعثت نارُ الحسد من قلبه إليه، ووجهتْ إليه سهام الحسد من قَلْبه[٢]، فيتأذَّى المحسودُ بمجرد

(١) (ظ و د): «والإجزاء».

(٢) (ظ): «قِبَله» ولها وجه.

ذلك، فإن لم يستعذْ باللهِ ويتحصَّنْ به، ويكون له أورادٌ من الأذكار والدَّعوات والتَّوَجُّه إلى الله والإقبال عليه، بحيثُ يدفعُ عنه من شرِّه بمقدار توجهه وإقباله على الله، وإلا ناله شر الحاسد ولابدَّ، فقوله تعالى: ﴿إِذَا حَسَدَ ۝﴾ (ق/١٨٢أ) بيان؛ لأن شرَّهُ إنما يتحقَّقُ إذا حصل منه الحسدُ بالفعل.

وقد تقدم في حديث أبي سعيد الخُدْرِيِّ الصحيح رُقْيَةُ جبريلَ ـ عليه السلام ـ النَّبِيَّ (ظ/١٣٧أ) ﷺ وفيها: «**بسم الله أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شيءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كلِّ نَفْسٍ أو عَيْنِ حَاسِدٍ، الله يَشْفِيكَ**»[١]، فهذا فيه الاستعاذة من شر عين الحاسد، ومعلوم أن عينه لا تؤثر بمجردها؛ إذ لو نظر إليه نظرَ لاهٍ ساهٍ عنه، كما ينظرُ إلى الأرض والجبل وغيره لم يؤثِّرْ فيه شيئًا، وإنما إذا نظر إليه نَظَرَ من قد تكيَّفَتْ نفسُه الخبيثةُ، وانسمَّت واحْتَدَّتْ، فصارت نفسًا غضبيةً خبيثةً حاسدة أَثَّرت بها[٢] تلك النظرةُ، فأثَّرت في المحسود تأثيرًا بحسب صفة ضعفه وقوَّة نفس الحاسد، فربَّما أَعْطَبَهُ وأهلكَه، بمنزلةِ من فوَّق سهمًا نحو رَجُلٍ عُرْيَان فأصاب منه مقتلاً، وربما صرعه وأمرضَهُ، والتَّجارِبُ عند الخاصَّةِ والعامَّةِ بهذا أكثرُ من أن تُذْكَرَ.

وهذا العينُ إنما تأثيرها بواسطة النفس الخبيثة، وهي في ذلك بمنزلة الحية التي إنما يؤثر سمها إذا غضِبَت[٣] واحتدَّت، فإنها تتكيَّفُ بكيفيَّة الغضب والخبث فتُحْدِثُ فيها تلك الكيفيةُ السُّمَّ فتؤثر في الملسوع، وربما قَوِيَتْ تلك الكيفيةُ واشتدَّتْ في نوعٍ منها حتى

---

(١) تقدم ص/٧٤٢.

(٢) (ق): «فاقترنت بها».

(٣) (ظ و د) والمطبوعات: «عضَّت»، وما في (ق) أصحّ معنًى.

تُؤَثِّرَ بمجرد نظرة فتطمسُ البصر وتسقطُ الحَبَلَ، كما ذكره النبي ﷺ في الأبتر وذي الطُّفْيَتَيْنِ منها، وقال: «**اقْتُلُوهُمَا، فإنَّهُما يَطْمِسَانِ**[1] **البَصَرَ ويُسْقِطَانِ الحَبَلَ**»[2].

فإذا كان هذا في الحيَّات، فما الظَّنُّ في النفوس الشِّريرة الغَضَبِيَّة الحاسدة إذا تكيَّفت بكيفيَّتِها الغضبيّة وانسمَّت وتوجَّهت إلى المحسود بكيفيَّتها؟! فللّهِ كم من قتيل، وكم من سَلِيب، وكم من معافىً عاد مضنىً على فراشه يقول طبيبُه: لا أعلمُ داءَه ما هو = فصدقَ!! ليس هذا الدَّاءُ من علم الطبائع، هذا من علم الأرواح وصفاتها وكيفياتها ومعرفة تأثيراتها في الأجسام والطبائع وانفعال الأجسام عنها.

وهذا علمٌ لا يعرفُهُ إلاَّ خواصُّ النَّاسِ، والمحجوبونَ مُنكرونَ له، ولا يعلمُ تأثيرَ ذلك وارتباطه بالطبيعة وانفعالها عنه إلاّ من له نصيبٌ من ذوق، وهل الأجسام إلا كالخشب الملقى؟ وهل الانفعالُ والتأثُّرُ وحدوث ما يحدثُ عنها من الأفعال العجيبة والآثار الغريبة إلاَّ للأرواحِ، والأجسامُ (ق/ ١٨٢ب) آلتُها، بمنزلة آلة الصانع، فالصنعةُ في الحقيقة له، والآلاتُ وسائطُ في وصول أثره إلى الصنع.

ومن له أدنى فِطْنة، وتأمَّلَ أحوالَ العالم ولطُفَتْ رُوْحُه، وشاهدتْ أحوالَ الأرواح وتأثيراتها، وتحريكها الأجسام وانفعالها عنها، كلُّ ذلك بتقدير العزيز العليم، خالقِ الأسبابِ والمسببات = رأى[3]

---

(١) (ظ): «يلتمسان» وهو موافق لرواية مسلم: «يلتمس البصر».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢٩٧)، ومسلم رقم (٢٢٣٣) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ بنحوه، وفي «الصحيحين»: «يستسقطان الحَبَل».
وذو الطُّفيَتين والأبتر: جِنس من الحيَّات الخبيثة.

(٣) متعلق بقوله: «ومن له أدنى فطنة...».

عجائبَ في الكون، وآياتٍ دالَّةً على وحدانِيَّةِ الله وعظمته وربوبيَّتِهِ، وأَنَّ ثَمَّ عالَمًا آخَرَ تجري عليه أحكامٌ أُخَرُ تُشْهَدُ آثارُها، وأسبابُها غُيَّبٌ عن الأبصار، فتبارك الله ربُّ العالمين وأحسنُ الخالقين الذي أتقنَ ما صنع، وأحسنَ كلَّ شيء خَلَقَهُ!! ولا نسبة لعالم الأجسام إلى عالم الأرواح، بل هو أعظمُ وأوسعُ وعجائبه أبهرُ وآياتُه أعجبُ!!.

وتأمل هذا الهيكلَ الإنسانيَّ إذا فارقَتْهُ الرُّوحُ كيف يصيرُ بمنزلة الخَشَبة أو القطعة اللحم، فأين ذهبت تلك العلوم[1] والمعارف والعقل، وتلك الصنائعُ الغريبة وتلك الأفعالُ العجيبة وتلك الأفكار والتدبيرات؟ كيف ذهبت كلُّها مع الرُّوح وبقي الهيكل سواء هو والتُّراب؟ وهل يخاطبُكَ من الإنسان أو يراك أو يحبك، أو يواليك ويعاديك، ويخِفُّ عليك ويَثْقُلُ، ويؤنِسُكَ ويوحِشُكَ، إلا ذلك الأمرُ الذي وراء الهيكل المشاهَدِ بالبَصَر.

فربَّ رجلٍ عظيم الهَيُولَى[2] كبيرِ الجثة، خفيفٌ على قلبك حُلْوٌ عندك، وآخرُ لطيفُ الخِلْقة صغير الجثة، أثقلُ على قلبك من جَبَل، (ظ/١٣٧ب) وما ذاك إلا للطافة رُوح ذاك وخِفَّتها وحلاوتها، وكثافة هذا وغلظ روحه ومرارتها، وبالجملة فالعُلَقُ والوُصَلُ التي بين الأشخاص والمنافرات والبُعد إنما هي للأرواح أصلاً، والأشباح تبعًا.

فصل

والعائنُ والحاسد يشتركان في شيء، ويفترقان في شيء، فيشترِكانِ

(١) (ق) زيادة: «والأرواح».

(٢) الهيولَى، لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة، انظر: «التوقيف على مهمات التعاريف»: (ص/ ٧٤٥).

في أن كلَّ واحدٍ منهما تتكيَّفُ نفسُه وتتوجَّهُ نحو من يريدُ أذاه، فالعائنُ تتكيَّفُ[1] نفسُه عند مقابلة المَعِينِ ومُعَايَنَتِهِ. والحاسد يحصلُ له ذلك عند غيبة المحسود وحضوره أيضًا.

ويفترقان في أن العائن قد يُصيبُ من لا يحسدهُ من جماد أو حيوان أو زرع أو مال، وإن كان لا يكادُ يَنْفَكُّ من حسد صاحبه. وربما أصابتْ عينُهُ نفسَه، فإن رؤيته للشيء رؤيةَ تعجُّبٍ وتحديقٍ، مع تكيُّف نفسِه بتلك الكيفية تؤثِّرُ في المَعِينِ[2].

وقد قال غير واحد من (ق/١٨٣أ) المفسرين[3] في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ﴾ [القلم: ٥١]: إنه الإصابةُ بالعَيْن، فأرادوا أن يُصِيبوا بها رسول الله ﷺ، فنظر إليه قوم من العائنين وقالوا: ما رأينا مِثْلَهُ ولا مِثْلَ حُجَّته[4]. وكان طائفةٌ منهم تمرُّ بهم الناقةُ والبقرةُ السمينةُ فَيَعينُها، ثم يقول لخادمه: خُذِ المِكْتَلَ والدِّرهم وَآتِنا بشيء من لحمها، فما تبرحُ حتى تقعَ فتُنْحَرَ.

وقال الكلبيُّ[5]: كان رجلٌ من العرب يمكثُ يَوْمين أو ثلاثة لا يأكلُ، ثم يرفعُ جانب خِبَائِهِ فتمرُّ به الإبلُ فيقول: لم أرَ كاليوم إبلاً ولا غَنَمًا أحسنَ من هذه، فما تذهبُ إلا قليلاً حتى يسقطَ منها طائفة، فسأل الكفارُ هذا الرجلَ أن يُصيبَ رسول الله ﷺ بالعين ويفعل به كفعله في غيره، فعصم الله تعالى رسولَه وحفظَه، وأنزل

---

(١) هذه وما قبلها في (ق): «تتكشَّف».

(٢) وانظر: «زاد المعاد»: (٤/ ١٦٤ ـ فما بعدها).

(٣) انظر «تفسير الطبري»: (١٢/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤) عن ابن عباس وغيره.

(٤) (ق): «حُجحه» وكذا في «تفسير البغوي».

(٥) نقله عنه البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٣٨٤).

عليه: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ﴾ [القلم: ٥١] هذا قول طائفة.

وقالت طائفة أخرى ـ منهم ابن قتيبة[١] ـ: ليس المرادُ أنهم يُصِيبونك بالعين كما يُصيبُ العَائِنُ بعينه ما يعجِبُهُ، وإنما أرادَ أنهم ينظرونَ إليك إذا قرأتَ القرآنَ الكريمَ نظرًا شديدًا بالعداوة والبغضاء يكادُ يسقِطُكَ.

قال الزَّجَّاجُ[٢]: يعني من شِدَّة العداوة يكادون بنظرهم نظرَ البُغَضَاء أن يصرعوك، وهذا مستعملٌ في الكلام، يقول القائل: نظر إليَّ نظرةً قد كان يصرعُني منها.

قال: ويدلُّ على صحَّة هذا المعنى أنه قَرَن هذا النَّظَرَ بسماع القرآن الكريم، وهم كانوا يكرهون ذلك أشدَّ الكراهة، فيُحِدُّون إليه النَّظَرَ بالبغضاء.

قلت: النظرُ الذي يُؤَثِّرُ في المنظور قد يكون سببُهُ شِدَّةَ العداوة والحسد، فيؤثر نظره فيه كما تؤثر نفسه بالحسد، ويقوى تأثيرُ النفس عند المقابلة، فإن العدوَّ إذا غاب عن عدوه قد تشتغل نفسُه عنه، فإذا عاينَه قُبلاً اجتمعت الهِمَّةُ عليه، وتوجَّهتِ النفسُ بكُلِّيَّتِها إليه، فيتأثَّرُ بنظره، حتى إن من النَّاسِ من يَسْقُطُ، ومنهم من يُحَمُّ، ومنهم من يُحْمَلُ إلى بيته، وقد شاهدَ الناسُ من ذلك كثيرًا.

وقد يكون سببَهُ الإعجابُ، وهو الذي يسمُّونه بإصابة العين، وهو أن الناظرَ يرى الشيءَ رؤيةَ إعجابٍ به أو استعظامٍ، فتتكيَّفُ

(١) في «تأويل مشكل القرآن»: (ص/ ١٧٠)، والمؤلف ينقل من «تفسير البغوي»: (٤/ ٣٨٤).
(٢) نقله في «اللسان»: (١٠/ ١٤٥).

رُوْحُهُ بكيفيَّة خاصَّة تؤثِّرُ في المَعِين، وهذا هو الذي يعرفُه الناسُ من رؤيةِ المعين، فإنهم يستحسنونَ الشيءَ، ويعجبونَ منه فيصابُ بذلك.

قال (ق/١٨٣ب) عبدالرزاق: حدثنا مَعْمر، عن همَّام بن مُنَبِّه[١] قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**العَيْنُ حَقٌّ**» ونهى عن الوَشْم[٢].

وروى سفيان، عن عَمْرو بن دينار، عن عُرْوَة بن عامر، عن عُبَيْدِ بنِ رِفَاعَة، أن أسماءَ بنتَ عُمَيْس قالت: يا رسول الله إن بني جعفرٍ تصيبُهم العينُ، أفَنَسْتَرْقِي لهُم؟ قال: «**نَعَمْ، فَلَوْ كَانَ شَيءٌ يَسْبِقُ القَضَاءَ لَسَبقَتْهُ العَيْنُ**»[٣].

فالكفار كانوا ينظرون إليه نظرَ حاسد شديد العداوة، فهو نظرٌ يكادُ يُزْلِقُهُ لولا حفظُ الله وعصمته، فهذا أشدُّ من نظر العائن، بل هو جنسٌ من نظر العائن، فمن قال: إنه من الإصابة بالعَيْن، أراد هذا المعنى، ومن قال: ليسَ به[٤]، أراد أن نَظَرَهُم لم يكن نَظَرَ استحسان وإعجاب، فالقولان[٥] حق.

---

(١) تحرفت في (ظ ود) والمطبوعات إلى: «هشام بن قتيبة»!.

(٢) أخرجه همام في «صحيفته» رقم (١٣١)، وعبدالرزاق في «المصنف»: (١١/١٨)، والبخاري رقم (٥٧٤٠)، ومسلم رقم (٢١٨٧).

(٣) أخرجه أحمد: (٦/٤٣٨)، والترمذي رقم (٢٠٥٩)، وابن ماجه رقم (٣٥١٠)، والنسائي في «الكبرى»: (٤/٣٦٥) وغيرهم من حديث أسماء بنت عميس ـ رضي الله عنها ـ.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وله شواهد.

(٤) (ق): «منهم»، و(ظ ود): «فيه» والمثبت أصح.

(٥) (ظ و د) والمطبوعات: «فالقرآن» والتصويب من (ق).

وقد روى التِّرْمِذِيُّ من حديث أبي سعيد: «أن النبي ﷺ كان يَتَعَوَّذُ من عَيْنِ الإنسانِ»[1] فلولا أن للعينِ شرًّا لم يتعوَّذْ منها.

وفي التِّرْمذي من حديث عليِّ بن المبارك، عن يحيى بن أبي كثير، حدثني حَيَّة بن حابِس[2] التميمي، حدثني أبي أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**لا شَيْءَ فِي الهَامِ، والعَيْنُ حَقٌّ**»[3].

وفيه أيضًا: من حديث وُهَيْب، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَوْ كَانَ شَيءٌ سَابِقَ القَدَرِ لَسَبَقَتْهُ العَيْنُ، وإذا ٱسْتُغْسِلْتُم فاغْسِلُوا**»[4]، قال: وفي الباب عن عبدالله بن عَمْرو، وهذا حديث صحيح[5].

والمقصود أن العائن حاسد خاصٌّ، وهو أضرُّ من الحاسد، ولهذا ـ والله أعلم ـ إنما جاء في السورة ذكر الحاسد دون العائن؛

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٠٥٨)، والنسائي: (٨/ ٢٧١) وفي «الكبرى»: (٤/ ٤٤١)، وابن ماجه رقم (٣٥١١)، والضياء في «المختارة».
قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وصحَّحه الضياء.

(٢) تحرفت في (ق) إلى: «جبير بن حابس» و(ظ ود): «حابس بن حبة»! والتصويب من المصادر، واختلف في ضبط «حية» فقيل بالياء ـ آخر الحروف ـ وقيل بالموحَّدة ذكره ابن أبي عاصم، وخطؤوه فيه وصوّبوا الأول انظر «توضيح المشتبه»: (٣/ ٧٨)، و«الإصابة»: (٢/ ٢٠١).

(٣) أخرجه أحمد: (٢٧/ ١٨١ رقم ١٦٦٢٧)، والترمذي رقم (٢٠٦١)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ٢٦٩) وغيرهم.
قال الترمذي: «حديث غريب» يُشير بذلك إلى ضعفه، لكن للحديث شواهد صحيحة يتقوّى بها من حديث جماعة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٢١٨٨)، والترمذي رقم (٢٠٦٢).

(٥) هذا كلام الترمذي عقب الحديث المتقدم، وحديث ابن عَمْرو أخرجه أحمد: (١١/ ٦٤١ رقم ٧٠٧٠) وفي سنده ضعف.

لأنه أعمُّ، فكلُّ عائنٍ حاسدٌ ولابُدَّ، وليس كلُّ حاسدٍ عائنًا، فإذا استعاذ من شرِّ الحسد دخل فيه العين، وهذا من شمول القرآن الكريم وإعجازه وبلاغته.

وأصل الحَسَدِ هو بُغضُ نعمةِ الله على المحسود وتمنِّي زوالها، فالحاسدُ عدوُّ النعم، وهذا الشَّرُّ هو من نفس الحاسد وطبعها، ليس هو شيئًا اكتسبته من غيرها، بل هو من خُبثها وشرِّها، بخلاف السحر، فإنه إنما يكونُ باكتساب أمور أخرى، واستعانة بالأرواحِ الشَّيطانية، فلهذا ـ والله أعلم ـ قَرَن في السُّورة بين شَرِّ الحاسد وشَرِّ الساحر؛ لأن الاستعاذة من شرِّ هـٰذين تَعُمُّ كُلَّ شَرٍّ يأتي من شياطين الإنس والجن، فالحَسَدُ من شياطين الإنس والجن، والسحرُ من النوعين.

وبقي قِسْمٌ ينفردُ به شياطينُ الجن، وهو الوسوسةُ في القلب، فذكره في السورة الأخرى (ق/١٨٤أ) كما سيأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالى، فالحاسدُ والساحرُ يؤذيان المحسودَ والمسحورَ بلا عملٍ منه، بل هو أذىً من أمرٍ خارجٍ عنه، ففرَّق بينهما في الذكر في سورة الفلق.

والوسواسُ إنما يؤذي العبدَ من داخل بواسطةِ مساكنته له، وقبوله منه، ولهذا يعاقَبُ العبدُ على الشر الذي يؤذيه به الشَّيْطان من الوساوس التي[1] تقترنُ بها الأفعالُ والعزمُ الجازم؛ لأن ذلك سعيه وإرادته، بخلاف شرِّ الحاسد والساحر فإنه لا يُعَاقَبُ عليه؛ إذ لا يضافُ إلى كسبه ولا إرادته، فلهذا أفرد شرّ الشيطان في سورة، وقرن

(١) (ق): «الوسواس الذي».

بين شرِّ الساحر والحاسد في سورة، وكثيرًا ما يجتمعُ الشران شر الحسد والسحر في النفوس الخبيثة[1] للمناسبة.

ولهذا اليهودُ أسحر الناس وأحسدُهُمْ، فإنهم لشِدَّة خُبْثِهِمْ فيهم من السِّحر والحسد ما ليس في غيرهم، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بهذا وهذا، فقال تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: ١٠٢].

وللكلامِ على أسرار هذه الآية وأحكامها، وما تضمَّنَتْه من القواعد، والرَّدِّ على من أنكر السحر، وما تضمنته من الفرقان بين السحر وبين المعجزات، الذي (ظ/١٣٨ب) أنكر من أنكرَ السحرَ خشية الالتباس، وقد تضمنت الآية أعظم الفرقان بينهما = موضعٌ غير هذا؛ إذ المقصودُ الكلامُ على أسرار هاتين السورتين، وشدَّة حاجة الخلق إليهما، وأنه لا يقومُ غيرُهما مقامَهُما.

وأما وصفُهم[2] بالحسد؛ فكثير في القرآن، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤] وفي قوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ

---

(١) (ظ و د): «وكثيرًا ما يجتمع القرآن الحسد والسحر للمناسبة»! والمثبت من (ق).

(٢) أي اليهود.

﴿أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾ [البقرة: ١٠٩].

والشيطان يقارنُ الساحر والحاسد ويحادثهما ويصاحبهما، ولكنَّ الحاسدَ تُعِينُهُ الشياطينُ بلا استدعاء منه للشيطان؛ لأن الحاسد شبيهٌ بإبليسَ وهو في الحقيقة من أتباعه؛ لأنه يطلبُ ما يحبه الشيطان من فساد الناس وزوال نعم (ق/١٨٤ب) الله عنهم، كما أن إبليس حسد آدم شَرَفَه وفضلَه، وأبى أن يسجدَ له حَسَدًا، فالحاسد من جند إبليس، وأما الساحرُ فهو يطلبُ من الشيطان أن يُعِينَهُ ويستعينه[١]، وربما يعبدُهُ من دون الله تعالى حتى يقضيَ له حاجَتَهُ، وربما يسجد له.

وفي كتب السحر و«السِّرِّ المكتوم»[٢] من هذا عجائب، ولهذا كلما كان الساحرُ أكفرَ وأخبثَ وأشدَّ معاداةً لله ولرسوله ولعباده المؤمنين؛ كان سحرُه أقوى وأنْفَذَ، ولهذا كان سِحْرُ عُبَّاد الأصنام أقوى من سِحْر أهل الكتاب، وسِحْر اليهود أقوى من سِحْر المُنْتَسِبين إلى الإسلام، وهم الذين سحروا رسول الله ﷺ.

وفي «الموطأ»[٣] عن كعب قال: «كلماتٌ أحفظُهُنَّ من التَّوراة لولاها لجعلتْني يهودُ حمارًا: أعوذُ بوجه اللهِ العظيمِ الذي لا شيءَ أعظمُ منه، وبكلمات الله التَّامَّاتِ التي لا يُجاوِزهُنَّ بَرٌّ ولا فاجرٌ،

---

(١) (ق): «ويستعين به».

(٢) «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» لأبي بكر الرازي المتكلم (٦٠٦)، والكتاب في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السحر، وقيل: إنه منسوب إليه. انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ١٨٠)، و«بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٤٤٧)، و«كشف الظنون»: (ص/ ٩٨٩)، و«طبقات الشافعية الكبرى»: (٨/ ٨٧).

(٣) (٢/ ٩٥١ ـ ٩٥٢).

وبأسماء الله الحُسنى، ما عَلِمْتُ منها وما لم أعْلَمْ، منْ شَرِّ ما خَلَقَ وذَرَأَ وبَرَأَ».

والمقصودُ أنَّ السَّاحرَ والحاسد كل منهما قصده الشَّرُّ، لكن الحاسد بطبعه ونفْسِه وبغضه للمحسود، والشيطان يقترنُ به ويُعينه ويزيِّنُ له حَسَدَهُ ويأمرُه بموجبه، والساحرُ بعلمه[1] وكسبه وشِرْكه واستعانته بالشياطين.

فصل

وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾ يعمُّ الحاسدَ من الجنِّ والإنس، فإن الشيطانَ وحزبَهُ يحسدون المؤمنين على ما آتاهم الله تعالى من فضله، كما حسد إبليس أبانا آدم وهو عدو لذريته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ﴾ [فاطر: ٦].

ولكنَّ الوسواس أخصُّ بشياطين الجن، والحسدُ أخصُّ بشياطين الإنس، والوَسْواس يعمُّهما كما سيأتي بيانهما، والحسدُ يعمُّهما أيضًا، فكلا الشيطانين حاسدٌ مُوَسْوِسٌ، فالاستعاذةُ من شرِّ الحاسد تتناولُهما جميعًا.

فقد اشتملت السورةُ على الاستعاذة من كلِّ شَرٍّ في العالم، وتضمَّنت شرورًا أربعة يستعاذُ منها: شرًّا عامًّا وهو شرُّ ما خَلَق، وشرُّ الغاسق إذا وقب، فهـٰذان نوعان.

ثم ذكر شرَّ الساحر والحاسد، وهما نوعان أيضًا؛ لأنهما من شرِّ النفس الشريرة، وأحدهما يستعينُ بالشيطان ويعبدُه وهو السَّاحرُ،

---

(١) (ق): «بعمله».

وقلَّما يتأتَّى السحرُ بدون نوع[1] عبادة للشيطان، وتقرُّبٍ إليه؛ إما بذبح باسمه، أو بذبح يُقْصَدُ به هو، فيكون ذبحًا لغير الله، وبغير ذلك من أنواع الشرك والفسوق.

والساحرُ وإن لم يُسَمِّ هذا عبادة للشيطان فهو عبادةٌ (ق/ ١٨٥أ) له، وإن سمَّاه بما سمَّاه به، فإن الشرك والكفر هو شركٌ وكفر لحقيقته ومعناه لا لاسمه ولفظه، فمن سجد لمخلوق وقال: ليس هذا بسجود له هذا خضوعٌ وتقبيل الأرض بالجبهة كما أُقَبِّلها بالنِّعم، أو هذا إكرامٌ، لم يخرجْ بهذه الألفاظ عن كونه سجودًا لغير الله فَلْيُسَمِّهِ بما شاء.

وكذلك من ذبح للشيطان ودعاه، واستعاذ[2] به وتقرَّب إليه بما (ظ/ ١٣٩أ) يحبُّ فقد عَبَدَهُ، وإن لم يُسَمِّ ذلك عبادةً بل يُسَمِّيه استخدامًا ما، وصَدَق هو استخدام[3] من الشيطان له، فيصيرُ من خَدَم الشيطان وعابديه، وبذلك يخدمُهُ الشيطان، لكن خدمة الشيطان له ليست خدمةَ عبادة، فإن الشيطان لا يخضعُ له ويعبدُهُ كما يفعلُ هو به.

والمقصودُ أن هذا عبادة منه للشيطان وإن سمَّاه استخدامًا، قال تعالى: ﴿ ۞أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ ﴾ [يس: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ [سبأ: ٤٠ ـ ٤١].

فهؤلاء وأشباهُهم عبَّاد الجنِّ والشياطين، وهم أولياؤُهم في الدنيا

---

(١) (ق): «بنوع» وهو خطأ.

(٢) (ق): «واستعان».

(٣) «ما، وصدق هو استخدام» سقطت من (ق).

والآخرة، ولبئس المولى ولبئس العشيرُ، فهذا أحدُ النوعين.

والنوع الثاني: من يُعِينُهُ الشيطانُ وإن لم يستعِنْ به، وهو الحاسدُ؛ لأنه نائبُهُ وخليفتُهُ؛ لأنَّ كِلَيْهِما عدوُّ نِعَمِ الله تعالى، ومنغِّصُها[1] على عباده.

فصل

وتأمل تقييدَهُ ـ سبحانه ـ شرَّ الحاسد بقوله: ﴿إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾؛ لأن الرجل قد يكون عندَهُ حَسَدٌ ولكن يُخفيه ولا يُرَتِّبُ عليه أذىً[2] بوجهٍ ما، لا بقلبه ولا بلسانه ولا بيده، بل يجدُ في قلبه شيئًا من ذلك، ولا يعامِلُ[3] أخاه إلا بما يُحِبُّ اللهُ، فهذا لا يكاد يخلو منه أحدٌ، إلا مَنْ عَصمَهُ اللهُ.

وقيل للحسن البصري: أيحسدُ المؤمن؟ قال: ما أنساكَ إخوةَ يوسُفَ[4]. لكن الفرقَ بين القوة التي في قلبه من ذلك وهو لا يطيعُها ولا يأتمرُ لها، بل يعصِيها طاعةً لله وخوفًا وحياءً منه وإجلالاً له أن يكرَهَ نِعَمَه على عباده، فيرى ذلك مخالفةً لله وبغضًا لما يُحِبُّ اللهُ ومحبةً لما يبغضُه، فهو يجاهدُ نفسَه على دفع ذلك، ويُلْزِمُها بالدُّعاء للمحسود، وتمنِّي زيادةِ الخير له، بخلاف ما إذا حقق ذلك وحَسَد، ورتَّب على حسده مقتضاه من الأذى بالقلب واللسان والجوارح، فهذا الحسدُ المذمومُ، هذا كلُّه حسد (ق/١٨٥ب) تمنِّي الزوال.

---

(١) (د): «ومبغضها».
(٢) (ق): «ولا يترتّب عليه أذى أخيه...».
(٣) (ظ و د): «يعاجل».
(٤) أخرجه هناد بن السَّري في «الزهد»: (٢/ ٦٤٢).

وللحسد ثلاثُ مراتبَ:

إحداها: هذه.

الثانية: تمنِّي استصحاب عدم النِّعمة، فهو يكرهُ أن يُحْدِثَ اللهُ لعبده نعمةً، بل يُحِبُّ أن يبقى على حاله؛ من جهله أو فقره أو ضعفه أو شَتات قلبه عن الله أو قِلَّة دينه، فهو يتمنَّى دوامَ ما هو فيه من نقص وعيب، فهذا حسدٌ على شيء مقدَّرٍ، والأول حسَدٌ على شيء محقَّق، وكلاهما حاسدٌ عدوٌّ نعمة الله وعدوٌّ عبادِه، وممقوتٌ عند الله تعالى وعند الناس، ولا يسودُ أبدًا ولا يَرْأَس، فإن الناس لا يُسَوِّدُون عليهم إلا من يريدُ الإحسانَ إليهم.

فأما عدو نعمة الله عليهم فلا يُسَوِّدُونهم باختيارهم أبدًا إلا قهرًا، يَعُدُّونه من البلاء والمصائب التي ابتلاهم اللهُ بها، فهم يُبغضونه وهو يُبْغِضُهم.

والحسد الثالث: حسد الغبطة، وهو تمنِّي أن يكونَ له مثلُ حال المحسود من غير أن تزولَ النعمةُ عنه، فهذا لا بأس به ولا يُعَابُ صاحبُه، بل هذا قريبٌ من المنافسة، وقد قال تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [المطففين: ٢٦].

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا حَسَدَ إلا في اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتاهُ اللهُ مالاً وَسَلَّطَهُ على هَلَكَتِهِ في الحَقِّ، ورَجُلٌ آتاه اللهُ الحِكْمَةَ فهو يَقْضِي بِهَا، ويُعَلِّمُها النَّاسَ**»[(١)]، فهذا حَسَد غِبْطة، الحاملُ لصاحبه عليه كِبَر نفسه، وحُبُّ خصال الخير، والتشبه بأهلها، والدخول في

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٣)، ومسلم رقم (٨١٦) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

جملتهم، وأن يكونَ من سُبَّاقِهم وعِلْيَتِهم ومُصَلِّيهم لا من فَسَاكِلِهم[1]، فتحدث له من هذه الهمة المنافسة والمسابقة والمسارعة مع محبته لمن يغبطه، وتمني دوام نعمة الله عليه، فهذا (ظ/١٣٩ب) لا يدخلُ في الآية بوجهٍ ما.

فهذه السورةُ من أكبر أدوية المحسود، فإنها تتضمَّنُ التَّوكُّلَ على الله والالتجاءَ إليه والاستعاذةَ به من شرِّ حاسد النعمة، فهو مستعيذٌ بوليِّ النعم ومُوليها [من شرِّ لِصِّها وعدوها][2] كأنه يقول: يا منْ أولاني نعمتَه وأسْداها إليَّ، أنا عائذٌ بك من شرِّ من يريدُ أن يستلبَها مني، ويُزيلها عني [فلا يعيذني منه سواك، فهو مستجير بمن أنعم عليه من عدوِّ نعمته، والله تعالى يُجير ولا يجار عليه][3] وهو حسْبُ من توَكَّلَ عليه، وكافي من لجأ إليه، وهو الذي يؤمِّنُ خوفَ الخائف، ويجيرُ المستجير، وهو نِعْمَ المولى ونعم النصير، فمن تولأه واستنصر به وتوكل عليه وانقطع بكليته إليه = تولأه وحفظه وحرسه وصانه، ومن خافه واتَّقاهُ آمَنَهُ من كل ما[4] يخافُ ويحذرُ، وجلب إليه كلَّ ما يحتاج إليه من المنافع: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ (ق/١٨٦أ) مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣] فلا تستبطىء نصره ورزقه وعافيته، فإن الله تعالى بالغ أمره، وقد جعل اللهُ لكلِّ شيء قدْرًا لا يتقدَّمُ عنه ولا يتأخَّرُ، ومن لم يَخَفْهُ أخافه من كلِّ شيء، وما خاف أحدٌ غيْرَ الله إلا

(١) المُصَلِّي ما يسبق من الفرس، وتأتي بعد المجلّي، أما الفساكل فجمع فُسْكُل، وهو: ما يجيء آخر الحلبة من الخيل. انظر: «القاموس»: (ص/ ١٦٨١، ١٣٤٦).
(٢) من (ق).
(٣) الزيادة من (ق).
(٤) (ظ و د): «مما».

لنقص خوفه من الله، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [النحل: ٩٨ ـ ١٠٠]، وقال: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾ ﴾ [آل عمران: ١٧٥] أي: يخوفكم بأوليائه، ويعظِّمهم في صدوركم، فلا تخافوهم، وأفرِدوني بالمخافة أكْفِكُمْ إيَّاهم.

فصل[1]

ويندفعُ شرُّ الحاسد عن المحسود بعشرة أسباب:

أحدها: التَّعَوُّذ بالله تعالى من شرِّه، والتَّحصُّن به، واللَّجَأ إليه، وهو المقصود بهذه السورة، والله تعالى سميع لاستعاذته[2]، عليمٌ بما يستعيذُ منه، والسمعُ هنا المرادُ به سمع[3] الإجابة لا السمع العام، فهو مثل قوله: «سَمِعَ اللهُ لمنْ حَمِدَهُ». وقول الخليل ﷺ: ﴿ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴾. ومَرَّةً يقرنُهُ بالعلم، ومَرَّةً بالبصر، لاقتضاء حال المستعيذ ذلك، فإنه يستعيذُ بربه[4] من عدوٍّ يعلم أن الله تعالى يراهُ، ويعلم كيدَهُ وشرَّهُ، فأخبر الله تعالى هذا المستعيذ أنه سميع لاستعاذته، أي: مجيبٌ عليمٌ بكيد عدُوِّه يراه ويُبصِرُه لينبسطَ أملُ المستعيذ ويُقْبِلَ قلبه[5] على الدعاء.

---

(١) من هنا يبدأ الجزء الموجود من النسخة العمرية وكُتِب عليه: «الجزء الثاني من بدائع الفوائد» ورمزنا له بـ«ع». وفي أوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الإعانة». وكتب في هامش (ظ) في هذا الموضع: «أول الجزء الثاني من البدائع».

(٢) ليست في (ق).

(٣) ليست في (ع)، و(ظ ود): «سموع».

(٤) (ظ و د): «به».

(٥) (ق): «بقلبه».

وتأملْ حكمة القرآن الكريم كيف جاء في الاستعاذة من الشيطان الذي نعلمُ وجوده ولا نراه بلفظ: (السميع العليم) في (الأعراف) و(حم السجدة)، وجاءت الاستعاذةُ من شرِّ الإنس الذين يؤنَسُون ويُرَوْن بالأبصار بلفظ: (السميع البصير) في سورة (حم المؤمن) فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ٥٦﴾ [غافر: ٥٦]؛ لأن أفعال هؤلاء أفعال مُعَايَنة تُرَى بالبصر.

وأما نزْغُ الشِّيطان؛ فوساوسُ وخَطَراتٌ يُلقيها في القلب، يتعلَّقُ بها العلم، فأَمَر بالاستعاذة بالسميع العليم فيها، وأمر بالاستعاذة بالسَّميع البصير في باب ما يُرى بالبصر ويُدركُ بالرُّؤية، والله أعلم.

السبب الثاني: تقوى الله وحفظه عند أمرِه ونهيه، فمن اتقى الله تولى الله حفظه، (ق/١٨٦ب) ولم يَكِلْه إلي غيره[١]، قال تعالى: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ﴾ [آل عمران: ١٢٠] وقال النبي ﷺ لعبدالله بن عباس: «**احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تجاهَكَ**»[٢]، فمن حفظ الله حفظه الله ووجده أمامَه أينما توجَّه، ومن

(١) في هامش (ق) حاشية بخط العلامة ابن علان الصديقي نصُّها: «لكاتبه الفقير الحقير محمد علي ابن علان البكري الصديقي الشافعي: . . .

اتـق اللهَ لا تخـف مـن فـلانٍ ... ما فلانٌ ـ مع التُّقى ـ بفلانِ
وأْدْرِ أن المقضِيَّ حَتْم وما لم ... يقضِـهِ الله لا يكـن بـزمـانِ

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٥١٦)، وأحمد: (٤/ ٤١٠ رقم ٢٦٦٩) وغيرهم من طرقٍ كثيرة عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وقال الحافظ ابن رجب في «نور الاقتباس»: (ص/ ٣١): «وأجود أسانيده من رواية حَنَش عن ابن عباس، وهو إسناد حسن لا بأس به» اهـ. ونحوه في «جامع العلوم والحكم»: (١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١).

كان الله حافِظَهُ وأمامَهُ فممن يخافُ ومَنْ يحذرُ؟.

السبب الثالث: الصَّبْر على عدوه، وأن لا يقابِلَهُ ولا يشكوه، ولا يحدِّثُ نفسَه بأذاه أصلاً، فما نُصِرَ (ظ/١٤٠أ) على حاسده وعدوه بمثل الصبر عليه والتَّوَكُّل على الله، ولا يَسْتَطِلْ تأخيرَهُ وبغيَهُ، فإنه كلما بغى عليه كان بغيُهُ جندًا وقوَّةً للمبغي عليه[1] المحسودِ، يقاتلُ به الباغي نفسَه وهو لا يشعرُ، فبغيه سهامٌ يرميها من نفسه إلى نفسه، ولو رأى المبغيُّ عليه ذلك لسَرَّه بغيُهُ عليه، ولكن لضعفِ بصيرته لا يرى إلا صورةَ البغي دونَ آخره ومآله، وقد قال تعالى: ﴿ ۞ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٦٠] فإذا كان اللهُ قد ضمن له النصر مع أنه قد استوفى حقَّهُ أولاً، فكيف بمن لم يستوفِ شيئًا من حقِّه؟ بل بُغِيَ عليه وهو صابر!؟ وما من الذنوب ذنبٌ أسرعُ عقوبةً من البغي وقطيعة الرَّحِم، وقد سبقت سُنَّةُ الله: أنه لو بَغَى جبلٌ على جبل جَعَلَ الباغِيَ منهما دكًّا[2].

السبب الرابع: التوكل على الله: فـ﴿ مَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، والتوكل من[3] أقوى الأسباب التي يدفعُ بها العبد ما لا يُطيقُ من أذى الخلق وظلمهم وعُدْوانهم، وهو من[4] أقوى الأسباب في ذلك، فإن الله حسبُهُ، أي: كافيه، ومن كان اللهُ كافِيَهُ وواقِيَهُ، فلا

---

(١) ليست في (ع).

(٢) في هامش (ق) ما نصه: «كما قال:

فلو بغى جبلٌ يومًا على جبلٍ   لاندك منه أعاليه وأسفَلُه» اهـ

أقول: انظر البيت في «الإيضاح لعلوم البلاغة»: (ص/٣٨٧) للقزويني.

(٣) من الآية إلى هنا ليست في (ق)، وبدلاً منها: «وهو».

(٤) ليست في (ع).

مطمعَ فيه لعدوه[1]، ولا يضرُّه إلا أذىً لابدَّ منه؛ كالحر والبرد والجوع والعطش، وأما أن يَضُرَّهُ بما يبلغُ منه مرادَه؛ فلا يكونُ أبدًا، وفَرْق بين الأذى الذي هو في الظاهر إيذاءٌ له وهو في الحقيقة إحسان إليه وإضرار بنفسه، وبين الضرر الذي يُتَشفَّى به منه.

قال بعض السلف: جعل اللهُ ـ تعالى ـ لكل عمل جزاءً من جنسه[2]، وجعل جزاءَ التَّوَكُّل عليه نفس كفايته لعبده، فقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾، ولم يقل: نُؤْتِهِ كذا وكذا من الأجْرِ، كما قال في الأعمال، بل جعل نفسَه سبحانه كافِيَ عبده المتوكل عليه وحسبه وواقيه، فلو توكَّلَ العبدُ على الله تعالى حقَّ توكُّلِهِ، وكادَتْه السمٰواتُ والأرض ومن فيهن، لجعل له مخرجًا من ذلك، وكفاه ونصره[3].

وقد ذكرنا حقيقةَ التَّوَكُّل وفوائده وعِظَمَ (ق/١٨٧أ) منفعته وشدَّةَ حاجة العبد إليه في كتاب: «الفتح القدسي»، وذكرنا هناك فسادَ من جعله من المقامات المعلولة، وأنه من مقامات العوامِّ، وأَبْطَلنا قولَه من وجوهٍ كثيرة، وبيّنا أنه من أجلِّ[4] مقامات العارفين، وأنه كلَّما علا مقامُ العبد كانت حاجته إلى التَّوَكُّل أعظمَ وأشدَّ، وأنه على قَدْر إيمانِ العبد يكون توكُّلُهُ، وإنما المقصود هنا ذكرُ الأسباب التي يندفع بها شرُّ الحاسد والعائن، والسَّاحر والباغي.

السبب الخامس: فراغ القلب من الاشتغال به والفكر فيه، وأن

---

(١) (ق) زيادة: «أبدًا».

(٢) (ظ و د): «نفسه».

(٣) انظر: «مدارج السالكين»: (٢/ ١٣٣).

(٤) من قوله: «فساد من...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

يقصدَ أن يمحوَهُ[1] من باله كلما خطر [له][2] فلا يَلْتفت إليه ولا يخافه ولا يملأ قلبه بالفكر فيه، وهذا من أنفع الأدوية، وأقوى الأسباب المعينة على اندفاع شرِّه، فإن هذا بمنزلة من يطلبُهُ عدوُّه ليُمْسِكَهُ ويؤذيه، فإذا لم يتعرَّضْ له ولا تماسك هو وإيَّاه، بل انعزل عنه لم يقدر عليه، فإذا تماسكا وتعلَّقَ كلٌّ منهما بصاحبه حصل الشَّرُّ.

وهكذا الأرواحُ سواءٌ، فإذا علّق روحَه به وشبَّثها به، وروح الحاسد الباغي متعلِّقةٌ به يقَظَةً ومنامًا لا يَفْتُرُ عنه، وهو يتمنَّى أن يتماسكَ الرُّوحان ويتشبَّثا، فإذا تعلَّقتْ كلُّ روح منهما بالأخرى عُدِمَ القرار ودام الشرُّ حتى يهلِكَ أحدُهما.

فإذا جَبَذَ روحَه عنه، وصانها عن الفكر فيه والتَّعَلُّق به، وأن يُخْطِره بباله، فإذا خطر بباله بادر إلى محو ذلك الخاطر، والاشتغال بما هو أنفعُ له وأولى به، بقي الحاسد الباغي يأكلُ بعضُه بعضًا، فإن الحسد كالنار، فإذا لم تجدْ ما تأكلُهُ أكَلَ[3] بعضُها بعضًا.

وهذا باب عظيم النفع، لا يلقاه إلا أصحابُ النفوس الشريفة والهمم العَلِيَّة، وبين الكَيِّس الفَطِن وبينه حتى يذوقَ حلاوتَهُ وطيبَهُ ونعيمَهُ، كأنه[4] يرى من أعظم عذاب القلب والرُّوح اشتغاله بعدوه وتعلق روحه به، ولا يرى شيئًا آلَمَ لروحه من ذلك، ولا يصدِّق بهذا إلا النفوسُ المطمئنة الوادعة اللَّيِّنة[5] التي رضيتْ بوكالة الله لها،

(١) (ع): «محوه».
(٢) (ظ و د): «إليه»، وسقطت من (ق وع).
(٣) (ق وظ ود): «أكلت».
(٤) (ع): «فإنه».
(٥) «الوادعة اللينة» ليست في (ع).

وعلمتْ أن نصرَه لها خيرٌ من انتصارها هي لنفسها، فوثِقَتْ (ظ/١٤٠ب) بالله وسكَنَتْ إليه واطمأنَّتْ به، وعلِمَتْ أن ضمانَهُ حقٌّ ووعده صدقٌ، وأنه لا أوفى بعهده من الله، ولا أصدق منه قيلاً، فعلمت أن نصرَه لها أقوى وأثبتُ وأدومُ وأعظمُ فائدةً من نصرها هي لنفسها، أو نصرِ مخلوقٍ مثلها لها، ولا يقوى (ق/١٨٧ب) على هذا إلا بـ:

السبب السادس: وهو الإقبالُ على الله والإخلاصُ له وجعلُ محبَّته وتَرَضِّيه والإنابة إليه في محلِّ خواطر نفسه وأمانيها، تدبُّ فيها دبيبَ تلك الخواطر شيئًا فشيئًا حتى يقهرَها ويغمرَها ويُذْهِبَها بالكلية، فتبقى خواطرُه وهواجسُه وأمانِيُّهُ كلُّها في محابِّ الرَّبِّ والتقرُّب إليه، وتملُّقه وتَرَضِّيه واستعطافه وذكره، كما يذكر المحبُّ التَّامُّ المحبة[١] لمحبوبه المحسن إليه الذي قد امتلأتْ جوانحُهُ من حبه، فلا يستطيعُ قلبُه انصرافًا عن ذكره، ولا روحُه انصرافًا عن محبَّتِهِ، فإذا صار كذلك فكيف يرضى لنفسه أن يجعل بيتَ أفكاره وقلبه معمورًا بالفكر في حاسده والباغي عليه، والطريقِ إلى الانتقام منه والتدبير عليه؟ هذا ما لا يتَّسعُ له إلا قلبٌ خرابٌ لم تسكنْ فيه محبَّة الله وإجلالُه وطلبُ مرضاته؛ بل إذا مسَّه طيفٌ من ذلك واجتاز ببابه[٢] من خارج ناداه حرس قلبه: إيَّاك وحِمى المَلِك، اذهب إلى بيوت الخانات التي كل من جاء حَلَّ فيها ونزل بها، مالَك ولبيت السلطان الذي أقام عليه اليَزَكَ[٣] وأدار عليه الحرس وأحاطه بالسور.

---

(١) «التام المحبة» ليست في (ظ ود).

(٢) (ق): «بذاته».

(٣) كلمة فارسية، معناها: طليعة الجيش. انظر: «معجم المصطلحات والألقاب التاريخية»: (ص/٤٤٦).

قال تعالى حكاية عن عدوه إبليس أنه قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [النحل: ٩٩ ـ ١٠٠]، وقال في حق الصديق يوسف ﷺ: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [يوسف: ٢٤].

فما أعظمَ سعادةَ مَنْ دخل هذا الحِصْنَ وصار داخلَ اليَزَك، لقد أوى إلى حصْن لا خوفَ على مَنْ تحصَّن به، ولا ضيْعَةَ على من أوَى إليه، ولا مَطْمَعَ للعدو في الدُّنُوِّ منه[(١)] و ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ [الجمعة: ٤].

السبب السابع: تجريد التوبة إلى الله من الذنوب التي سَلَّطت عليه أعداءَه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال لخير الخلق ـ وهم أصحاب نبيه ـ دونه ﷺ: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥] فما سُلِّط على (ق/١٨٨أ) العبد مَنْ يؤذيه إلا بذنب يعلمُه أو لا يعلمُه، وما لا يعلمُهُ العبدُ من ذنوبه أضعافُ ما يعلمُه منها، وما ينساهُ مما عمله وعلمه أضعاف ما يذكره.

وفي الدعاء المشهور: «**اللَّهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أُشْرِكَ بِكَ وَأَنا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لا أَعْلَمُ**»[(٢)]، فما يحتاج العبدُ إلى الاستغفار منه

---

(١) (ظ و د): «إليه».

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: (ص/٢١٤)، وأبو يعلى: (١/ ٦٠ ـ ٦١)، =

مما لا يعلمُهُ أضعافُ أضعافِ ما يعلَمُهُ، فما سُلِّطَ عليه مُؤْذٍ إلاّ بذنبٍ.

ولقي بعضَ السَّلَفِ رجلٌ فأغلظ له ونال منه، فقال له: قِفْ حتى أدخلَ البيت ثم أخرج إليك، فدخل فسجد لله وتضرَّع إليه، وتابَ وأنابَ إلى ربِّه، ثم خرج إليه فقال له: ما صنعتَ؟ فقال: تبتُ إلى الله من الذنبِ الذي سَلَّطَكَ به عَلَيَّ.

وسنذكر إن شاء الله تعالى أنه ليس في الوجود شرٌّ إلا الذنوبُ ومُوجباتُها، فإذا عُوفي من الذنوب عوفِيَ من مُوجباتها، فليس للعبد إذا بُغِيَ عليه وأُوذي، وتسلَّطَ عليه خصومُهُ شيءٌ أنفع له من التوبة النصوح، وعلامة سعادته: أن يعكسَ فِكْره ونظره على نفسه وذنوبه وعيوبه، فيشتغل بها وبإصلاحها وبالتوبة منها، فلا يبقى فيه فراغٌ لتدبُّر ما نزل به، بل يتولَّى هو التوبة وإصلاح عيوبه، والله يتولَّى نُصْرَتَهُ وحفظه والدفع عنه ولابُدَّ، فما أسعدَه من عبدٍ، وما أبْركَها من نازلة نزلتْ به، وما أحسنَ أَثَرَها عليه (ظ/١٤١أ)!! ولكن التوفيق والرشد بيد الله لا مانعَ لما أعطى ولا مُعطيَ لمَا مَنَعَ، فما كلُّ أحدٍ يُوَفَّقُ لهذا، لا معرفةً به، ولا إرادةً له، ولا قُدْرَةً عليه، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله.

السبب الثامن: الصدقة والإحسان ما أمكنه، فإنَّ لذلك تأثيرًا عجيبًا في دَفْع البلاء، ودفع العين، وشرِّ الحاسد، ولو لم يكنْ في هذا إلا تجارِبُ الأُمم قديمًا وحديثًا لكفى به، فما يكادُ العينُ والحسد والأذى يتسلَّطُ على محسنٍ متصدِّقٍ، وإن أصابه شيءٌ من ذلك كان

= والضياء في «المختارة»: (١/ ١٥٠) من حديث أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ. قال الضياء: «وسنده ضعيف».

معاملاً فيه باللُّطفِ والمعونة والتأييد، وكانت له فيه العاقبةُ الحميدةُ.

فالمحسنُ المُتَصَدِّقُ في خَفَارة إحسانه وصَدَقته، عليه من الله جُنَّةٌ واقيةٌ وحِصنٌ حصينٌ، وبالجملة؛ فالشكرُ حارس النعمة من كلِّ ما يكونُ سببًا لزوالها.

ومن أقوى الأسباب حَسَد الحاسد والعائن، فإنه لا يفْتُرُ ولا يَنِي ولا يبردُ قلبهُ حتى تزولَ النعمةُ عن المحسود، فحينئذ يبردُ أنينُه وتنطفىءُ نارُهُ ـ لا أطفأها (ق/١٨٨أ) اللهُ ـ فما حرس العبدُ نعمة الله تعالى عليه بمثل شكرِها، ولا عَرَّضها للزَّوال بمثل العمل فيها بمعاصي الله وهو كُفرانُ النعمة، وهو باب إلى كُفران المنعم.

فالمحسنُ المُتَصَدِّقُ يستخدمُ جندًا وعسكرًا يقاتلون عنه وهو نائم على فراشه، فمن لم يكن له جندٌ ولا عسكرٌ وله عدوٌّ فإنه يوشِكُ أن يَظْفَرَ به عدُوُّهُ، وإن تأخرت مُدَّةُ الظَّفَرِ، والله المستعان.

السبب التاسع: ـ وهو من أصعب الأسباب على النفس، وأشَقِّها عليها، ولا يوفَّقُ له إلا من عَظُمَ حظُّه من الله ـ وهو: إطفاء نار الحاسد والباغي والمؤذي بالإحسان إليه، فكلما ازداد أذىً وشرًّا وبغيًا وحسدًا ازددتَ إليه إحسانًا وله نَصِيحةً وعليه شفقةً، وما أظنُّك تصدِّق بأن هذا يكون فضلاً عن أن تتعاطاه، فاسمع الآن قولَه عز وجل: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ۝٣٤ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ۝٣٥ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٦﴾[1] [فصلت: ٣٤ ـ ٣٦]، وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا

(١) هذه الآية ليست في (ع)، وكذا سقطت ونصف التي بعدها من (ق).

صَبَرُواْ وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٥٤﴾ [القصص: ٥٤].

وتأمَّلْ حال النبيِّ ﷺ الذي حكى عنه نبينا ﷺ[1] أنه ضربه قومُه حتى أَدْمَوْه، فجعل يسلُتُ الدَّمَ عنه، ويقول: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فإنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ**»[2] كيف جمع في هذه الكلمات أربَعَ مقاماتٍ من الإحسان، قابَلَ بها إساءَتهم العظيمةَ إليه:

أحدها: عفوه عنهم.

والثاني: استغفاره لهم.

الثالث: اعتذاره عنهم بأنهم لا يعلمون.

الرابع: استعطافه لهم بإضافتهم إليه، فقال: «**اغفرْ لِقَوْمِي**»، كما يقولُ الرجلُ لمن يشفعُ عندَهُ فيمن يَتَّصِلُ به: هذا ولدي، هذا غلامي، هذا صاحبي فَهَبْهُ لي.

واسمع الآن ما الذي يسهِّل هذا على النفس ويطيِّبُه لها وينعِّمها به: اعلمْ أن لك ذنوبًا بينك وبين الله تخافُ عَوَاقِبَها وترجوه أن يعفوَ عنها ويغفرَها لك ويَهَبَها لك، ومع هذا لا يقتصرُ على مجرَّد العفو والمسامحة حتى ينعمَ عليك ويكرمَكَ ويجلبَ إليك من المنافع والإحسان فوقَ ما تُؤَمِّله، فإذا كنت ترجو هذا من ربِّك أن يقابلَ به إساءَتك، فما أولاكَ وأجدرَكَ أن تعاملَ به خَلْقَهُ وتقابلَ به[3] إساءَتَهم، ليعامِلَكَ اللهُ هذه المعاملة، فإن الجزاءَ من جنس العمل،

---

(١) «الذي حكى عنه نبينا ﷺ» سقطت من (ق)، وفي (ع) بدلاً من «نبينا»: «النبي».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٤٧٧)، ومسلم رقم (١٧٩٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ع): «بهم».

فكما تعملُ مع الناس في إساءتهم (ق/١٨٩أ) في حقِّك يفعلُ اللهُ معك في ذنوبك وإساءتك جزاءً وفاقًا، فانتقم بعد ذلك أو اعْفُ، وأَحْسِنْ أو اترُكْ، فكما تَدِينُ تُدانُ، (ظ/١٤١ب) وكما تفعلُ مع عباده يُفْعَلُ معك.

فمن تصوَّرَ هذا المعنى وشَغَلَ به فكرَهُ، هان عليه الإحسانُ إلى من أساء إليه، هذا مع ما يحصل له بذلك من نصر الله ومعونته ومعِيَّته الخاصَّة، كما قال النبيُّ ﷺ للذي شكى إليه قرابَتَهُ وأنه يُحْسِنُ إليهم وهم يُسيئونَ إليه، فقال: «**لا يَزَالُ مَعَكَ مِنَ اللهِ ظَهِيرٌ مَا دُمْتَ عَلَى ذلِكَ**»[1]، هذا مع ما يتعجَّلُهُ من ثناء الناس عليه، ويصيرون كلُّهم معه على خصمه، فإنَّ كل من سمع أنه يحسنُ إلى ذلك الغير وهو مُسِيءٌ إليه، وَجَدَ قلبَه ودعاءَه وهمَّتَه مع المحسن على المسيء، وذلك أمرٌ فطريٌّ فطر اللهُ عليه عبادَه، فهو بهذا الإحسان قد استخدم عسكرًا لا يعرفُهم ولا يعرفونه، ولا يريدون منه إقطاعًا ولا خبزًا، هذا مع أنه لابُدَّ له مع عدوه وحاسده من إحدى حالتين: إما أن يملِكَهُ بإحسانه فيستعبده وينقاد له ويَذِل له ويَبْقى من أحب الناس إليه، وإما أن يُفَتِّتَ كَبِدَهُ ويقطعَ دابرَهُ إن أقام على إساءته إليه، فإنه يُذيقه[2] بإحسانه أضعافَ ما ينالُ منه بانتقامه، ومن جرَّب هذا عَرَفَهُ حَق المعرفة، والله هو الموفقُ المعين، بيده الخير كلُّه، لا إلـه غيره[3]، وهو المسؤولُ أن يستعمِلَنا وإخوانَنا في ذلك بمَنِّه وكرمه.

وفي الجملة؛ ففي هذا المقام من الفوائد ما يزيدُ على مئة منفعةٍ للعبد عاجلة وآجلة، سنذكُرها في موضع آخرَ إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٥٥٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) كذا في (ظ ود)، وفي (ع وق): «يذبحه».

(٣) (ق): «إلا هو».

السبب العاشر: ـ وهو الجامعُ لذلك كُلِّه وعليه مدارُ هذه الأسباب ـ وهو: تجريدُ التوحيد والتَّرَحُّل بالفكر في الأسباب إلى المسبِّب العزيز الحكيم.

والعلم بأن هذه آلاتٌ بمنزلة حركات الرياح، وهي بيد محرِّكها وفاطرها وبارئها، ولا تضرُّ ولا تنفعُ إلا بإذنه، فهو الذي يمسّ[1] عبدَه بها، وهو الذي يصرفُها عنه وحدَه لا أحد سواه، قال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس: ١٠٧].

وقال النبي ﷺ لعبدالله بن عباس رضي الله عنهما: «**واعلمْ أنَّ الأمَّةَ لو اجتمعوا على أنْ يَنْفَعُوك**[2] **لم يَنْفَعُوك إلا بشيءٍ كَتَبَهُ اللهُ لك، ولو اجْتَمَعُوا على** (ق/١٨٩ب) **أن يَضُرُّوكَ لمْ يَضُرُّوكَ إلا بشيءٍ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ**»[3]، فإذا جرَّدَ العبدُ التوحيدَ فقد خرج من قلبه خوفُ ما سواه، وكان عدوُّهُ أهونَ عليه من أن يخافَه مع الله تعالى، بل يفردُ اللهَ بالمخافة، وقد أمَّنه منه، وخرج من قلبه[4] اهتمامُه به واشتغالُه به وفكره فيه، وتجرَّدَ لله محبَّةً وخشيةً وإنابةً وتوكُّلاً واشتغالاً به عن غيره، فيرى أنَّ إعمالَهُ فكْرَهُ في أمر عدوِّهِ وخوفَهُ منه واشتغالَهُ به من نقص توحيده، وإلا فلو جرَّدَ توحيدَه لكان له فيه شغلٌ شاغلٌ، والله يتولَّى حفظَه والدفعَ عنه، فإن اللهَ يدفعُ[5] عن الذين آمنوا، فإن كان

---

(١) كذا في (ق وع)، و(ظ ود): «يحس» وكتب في هامش (د): «لعله يمتحن».
(٢) (ع) زيادة: «بشيء».
(٣) تقدم تخريجه ص/ ٧٦٥.
(٤) من قوله: «خوف ما سواه. . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٥) كذا في جميع النسخ.

مؤمنًا فاللهُ يدفعُ عنه ولابُدَّ، وبحسب إيمانه يكون دفاعُ الله عنه، فإن كَمُلَ إيمانُهُ كان دفعُ الله عنه أَتَمَّ دَفْعٍ، وإنْ مَزَجَ مُزِجَ له، وإن كان مرَّة ومرَّة فالله له مرَّة ومرَّة، كما قال بعضُ السلف: من أقبل على الله بكُلِّيَّته أقبل اللهُ عليه جملةً، ومن أعرض عن الله بكُلِّيته أعرض الله عنه جملةً، ومن كان مرةً ومرةً فاللهُ له مرةً ومرةً.

فالتوحيد حِصنُ الله الأعظم الذي من دخله كان من الآمنينَ، قال بعض السلف[1]: من خاف الله خافه كلُّ شيء، ومن لم يَخَفِ اللهَ أخافه من كلِّ شيء.

فهذه عشرةُ أسباب يندفعُ بها شرُّ الحاسد والعائن والساحر، وليس له أنفعُ من التَّوَجُّه إلى الله وإقبالِهِ عليه وتَوَكُّلِهِ عليه وثقته به وأن لا يخافَ معه غيرَه، بل يكونُ خوْفُه منه وحدَه ولا يرجو سواه، بل يرجوه وحدَه[2] فلا يعلقُ (ظ/١٤٢أ) قلبَه بغيره، ولا يستغيثُ بسواه، ولا يرجو إلا إيَّاه ومتى علَّق قلبَه بغيره ورجاه وخافه وُكِلَ إليه وخُذِلَ من جهته، فمن خاف شيئًا غير الله سُلِّط عليه، ومن رجا شيئًا سوى الله خُذِل من جهتِه[3] وحُرِمَ خَيْرَهُ، هذه سُنَّةُ الله في خلقه: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٦٢﴾ [الأحزاب: ٦٢].

فصل

فقد عرفتَ بعضَ ما اشتملت عليه هذه السُّورةُ من القواعد النَّافعة المهمَّة، التي لا غِنى للعبد عنها في دينه ودنياه، ودلَّت على أن

---

(١) هو يوسف بن أسباط، انظر «الحلية»: (٨/ ٢٤٠).
(٢) من قوله: «وثقته به...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) من قوله: «فمن خاف...» إلى هنا ساقط من (ع).

نفوسَ الحاسدين وأعيُنَهم لها تأثيرٌ، وعلى أنَّ الأرواحَ الشيطانيَّةَ لها تأثيرٌ بواسطة السحر والنفثِ في العقد، وقد افترق العالمُ في هذا المقام أربَعَ فِرَقٍ:

ففرقة: أنكرت تأثيرَ هذا وهذا[1]، وهم فرقتان: فرقةٌ اعترفت بوجود النفوس الناطقة والجنِّ، وأنكرت تأثيرَهما أَلْبتةَ، وهذا قولُ طائفة من المتكلمين ممن أنكر الأسباب والقُوى والتأثيرات، وفرقةٌ أنكرت وجودَهما بالكلية، وقالت: لا وجودَ لنفس الآدمِيِّ سوى هذا الهيكل المحسوس وصفاته وأعراضه فقط، ولا (ق/ ١٩٠أ) وجود للجِنِّ والشياطين سوى أعراض قائمة به، وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المُنتسبين إلى الإسلام، وهو قولُ شذوذٍ من أهل الكلام الذين ذمَّهم السَّلَفُ وشهدوا عليهم بالبدعة والضَّلالة.

الفرقة الثانية: أنكرتْ وجودَ النفس الإنسانية المفارقة للبَدَن، وأقرَّت بوجود الجنِّ والشياطين، وهذا قولُ كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم.

الفرقة الثالثة: بالعكس أقرَّت بوجود النَّفس النَّاطقة المفارقة للبَدَن، وأنكرت وجودَ الجن والشياطين، وزعمتْ أنها غيرُ خارجة عن قُوى النفس وصِفَاتها، وهذا قولُ كثير من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم.

وهؤلاء يقولون: إن ما يوجدُ في العالم من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة، فهي من تأثيرات النفس، ويجعلون السِّحر والكَهَانة كلَّهُ من تأثير النَّفس وحدها بغير واسطة شيطانٍ منفصل، وابنُ سينا وأتباعه على هذا القول، حتى إنهم يجعلونَ معجزاتِ الرسل من هذا

---

(١) «هذا» الثانية سقطت من (ع).

الباب، ويقولون[1]: إنما هي من تأثيرات النَّفْس في هَيُولَى العالم، وهؤلاء كفَّارٌ بإجماع أهل المِلَل، ليسوا من أتباع الرُّسُل جملةً.

الفرقة الرابعة: وهم أتباعُ الرسل وأهل الحق أَقَرُّوا بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأقرُّوا بوجود الجن والشياطين، وأثبتوا ما أثبتَهُ اللهُ تعالى من صفاتهما وشرهما، واستعاذوا بالله تعالى منه، وعلموا أنه لا يُعيذُهم منه ولا يُجِيرُهم إلا الله تعالى، فهؤلاء أهلُ الحق، ومن عداهم مفْرِطٌ في الباطل أو معه باطلٌ وحقٌّ، والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. فهذا ما يَسَّرَ اللهُ تعالى من الكلام على سورة (الفلق).

* * *

(١) من (ع) فقط.

وأما سورة (الناس)؛ فقد تضمَّنَتْ ـ أيضًا ـ استعاذةً ومستعاذًا به ومستعاذًا[1] منه، فالاستعاذةُ قد[2] تقدَّمت. وأما المستعاذُ به فهو الله تعالى: ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾، فذكر ربوبيَّته للنَّاس، وملكَه إياهم، وإلاهيتَه لهم، ولابُدَّ من مناسبة في ذكر ذلك في الاستعاذة من الشيطان، كما تقدم، فنذكر أولاً معنى هذه الإضافات الثلاث، ثم وجه مناسبتها لهذه الاستعاذة.

الإضافة الأولى: إضافة الربوبية المتضمِّنة لخلقهم وتدبيرهم، وتربيتهم وإصلاحهم، وجلب مصالحهم وما يحتاجون إليه، ودفع الشَّرِّ عنهم وحفظهم مما يفسدُهم، هذا معنى ربوبيته لهم، وذلك (ق/ ١٩٠ب) يتضمَّن قدْرَتَهُ التامَّة ورحمته الواسعة، وإحسانه وعلمه بتفاصيل أحوالهم (ظ/ ١٤٢ب) وإجابة دعواتهم وكشف كُرباتهم.

الإضافة الثانية: إضافة الملك فهو مَلِكُهم المُتَصَرِّفُ فيهم، وهم عبيدُه ومماليكه، وهو المتصرف لهم المدبِّرُ لهم كما يشاءُ، النافذُ القدرة فيهم، الذي له السلطانُ التَّامُّ[3] عليهم، فهو مَلِكُهم الحق الذي إليه مَفْزَعُهُم عند الشَّدائد والنَّوائب، وهو مُسْتَغَاثُهم ومَعَاذُهم ومَلْجَؤُهم، فلا صلاحَ لهم ولا قيامَ إلا به وبتدبيره، فليس لهم مَلِكٌ غيره يهربون إليه إذا دهمهم العدوُّ، ويستنصرون[4] به إذا نزل العدوُّ بساحتهم.

---

(١) «به ومستعاذًا» سقطت من (ظ ود)، و«به» وحدها سقطت من (ق).

(٢) من (ع).

(٣) ليست في (ظ و د).

(٤) (ظ): «ويستصرخون».

الإضافة الثالثة: إضافة الإلـٰهية فهو إلـٰهُهم الحقُّ، ومعبودُهم الذي لا إلـٰه لهم سواه، ولا معبودَ لهم غيره. فكما أنه وحدَه هو ربُّهم ومليكُهم لم يشركْه في ربوبيَّته ولا في ملكه لهم[1] أحد، فكذلك هو وحده إلـٰههم ومعبودُهم، فلا ينبغي أن يجعلوا معه شريكًا في إلـٰهيّته، كما لا شريكَ معه في ربوبيته ومُلْكِه.

وهذه طريقةُ القرآن الكريم يحتجُّ عليهم بإقرارهم بهذا التَّوحيد على ما أنكروه من توحيد الإلـٰهية والعبادة، وإذا كان وحدَه هو ربنا وملكنا وإلـٰهنا فلا مَفْزَعَ لنا في الشَّدائد سواه، ولا ملجأ لنا منه إلا إليه، ولا معبودَ لنا غيره، فلا ينبغي أن يُدعى ولا يُخافَ ولا يُرجى ولا يُحَبَّ سواه، ولا يُذَلَّ لغيره، ولا يُخْضَعَ لسواه، ولا يُتَوَكَّلَ إلا عليه؛ لأن من ترجوه وتخافُهُ وتدعوه وتتوكَّلُ عليه إما أن يكونَ مُرَبِّيَكَ والقَيِّمَ بأمورِك ومتوليَ شأنِك، وهو ربُّك فلا ربَّ لك سواه؛ أو تكونَ مملوكه وعبدَه الحقَّ، فهو ملكُ الناس حقًّا، وكلُّهم عبيدُه ومماليكُه.

أو يكون معبودَك وإلـٰهَك الذي لا تستغني عنه طَرْفَةَ عينٍ، بل حاجتُكَ إليه أعظمُ من حاجتك إلى حياتك وروحك، وهو الإلـٰهُ الحقُّ، إلـٰه الناس الذي لا إلـٰه لهم سواه، فمن كان ربهم وملكهم وإلـٰههم فهم جديرون أن لا يستعيذوا بغيره، ولا يستنصروا بسواه، ولا يلجأوا إلى غير حماه، فهو كافيهم وحسبهم وناصرهم، ووليُّهم ومتولِّي أمورهم جميعًا بربوبيته وملكه وإلاهيته لهم، فكيف لا يلتجىء العبدُ عند النوازل[2] ونزول عدوه به إلى ربِّه ومالكه وإلـٰهه؟! فظهرت

---

(١) من (ع و ق).
(٢) (ق): «إلى ربه».

مناسبة هذه الإضافات الثلاث للاستعاذة من أعدى (ق/١٩١أ) الأعداء وأعظمهم عداوةً وأشدهم ضررًا وأبلغهم كيدًا.

ثم إنه سبحانه كرَّر الاسمَ الظَّاهرَ ولم يوقع المُضْمَرَ موقِعَهُ، فيقولُ: ربُّ الناس وملكهم وإلـٰههم، تحقيقًا لهذا المعنى وتقويةً له، فأعاد ذكرَهم عند كلِّ اسم من أسمائه، ولم يعطفْ بالواو لما فيها من الإيذان بالمغايرة.

والمقصود الاستعاذةُ بمجموع هذه الصِّفات حتى كأنها صفةٌ واحدةٌ، وقدم الربوبيَّةَ لعمومها وشمولها لكلِّ مربوب، وأخَّرَ الإلـٰهيَّةَ لخصوصها؛ لأنه سبحانه إنما هو إلـٰهُ مَنْ عَبَدَهُ ووحَّده، واتخذه دونَ غيره إلـٰهًا، فمن لم يعبدْه ويوحِّده فليس بإلـٰهه، وإن كان في الحقيقة لا إلـٰه له سواه، ولكن تَرَكَ إلـٰهه الحق واتخذ إلـٰهًا غيره، ووسَّط صفةَ الملك بين الربوبية والإلـٰهية؛ لأن الملك هو المتصرِّف بقوله وأمره، فهو المطاعُ إذا أمر، وملكه لهم تابع لخلقه إياهم، فملكه من كمال ربوبيته، وكونه إلاهَهُم الحق من كمال ملكه، فربوبيَّتهُ تستلزمُ ملكَه وتقتضيه، وملكُهُ يستلزمُ إلـٰهيته ويقتضيها، فهو الرَّبُّ الحق، الملك الحق، الإلـٰه الحقُّ، خلقهم بربوبيته، وقهرهم بملكه، استعبدهم بإلاهيته، فتأمَّل هذه الجلالة وهذه العظمة التي تضمَّنَتْها هذه الألفاظ الثلاثة على أبدع نظام وأحسن سياق: ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾، وقد اشتملت هذه الإضافاتُ الثلاثُ على جميع قواعد الإيمان، وتضمَّنَتْ معاني أسمائه الحسنى.

أما تضمُّنها (ظ/١٤٣أ) لمعاني أسمائه الحسنى؛ **فإن الرَّبَّ هو**: القادرُ الخالقُ البارىءُ المصوِّر الحيُّ القَيُّومُ العليمُ السميعُ البصيرُ المحسِنُ المُنعِمُ الجَوَادُ المُعطي المانعُ الضَّارُّ النافعُ المُقَدِّم المُؤَخِّر،

الذي يُضِلُّ من يشاءُ ويهدي من يشاءُ، ويُسعد من يشاءُ ويُشقِي من يشاء ويعزُّ من يشاء ويُذِلُّ من يشاء إلى غير ذلك من معاني ربوبيته التي له منها ما يستحقُّه من الأسماء الحسنى.

وأما الملك؛ فهو الآمر الناهي المعزُّ المذِلُّ الذي يصرف أمورَ عباده كما يحِبُّ، ويقلبهم كما يشاءُ، وله من معنى الملك ما يستحقُّه من الأسماء الحسنى؛ كالعزيز الجبار المتكبِّر الحَكَم العَدْل الخافض الرافع المُعِز المُذِل العظيم الجَلِيل الكبير الحَسِيب المجيد الوالي[1] المُتَعالي مالك الملك المقسِط الجامع، إلى غير ذلك من الأسماء العائدة إلى الملك.

وأما الإلـٰه؛ فهو الجامعُ (ق/١٩١ب) لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال، فيدخلُ في هذا الاسم جميعُ الأسماء الحسنى، ولهذا كان القولُ الصحيح أن «الله» أصلُه «الإلـٰه» كما هو قول سيبويه وجمهور أصحابه إلا من شذَّ منهم[2]، وأن اسم الله تبارك وتعالى هو الجامع لجميع معاني الأسماء الحسنى والصِّفات العُلى، فقد تضمَّنت[3] هذه الأسماءُ الثلاثةُ جميعَ معاني أسمائه الحسنى، فكان المستعيذ بها جديرًا بأن يُعَاذَ ويُحْفَظَ ويُمْنَعَ من الوسواس الخنَّاس ولا يُسَلَّطَ عليه.

وأسرارُ كلامِ الله أجلُّ وأعظمُ من أن تدركَها عقولُ البشر، وإنما غايةُ أولي العلمِ الاستدلال بما ظهر منها على ما وراءه، وإن بادِيَه إلى الخافي يسير.

---

(١) (ع): «الولي».
(٢) انظر ما تقدم من هذا الكتاب (١/ ٣٩ـ ٤٠).
(٣) (ق): «شملت».

فصل

وهذه السورة مشتملةٌ على الاستعاذة من الشر الذي هو سببُ الذنوب والمعاصي كلها، وهو الشرُّ الداخل في الإنسان الذي هو منشأ العقوبات في الدنيا والآخرة، فسورة (الفلق) تضمّنت الاستعاذة من الشَّرِّ الذي هو ظلمُ الغير له بالسحر والحسد، وهو شرٌّ من خارج، وسورة (الناس) تضمَّنت الاستعاذة من الشر الذي هو سبب ظلم العبد نفسه، وهو شرٌّ من داخل.

فالشر الأول: لا يدخلُ تحت التكليف، ولا يُطْلب منه الكف عنه؛ لأنه ليس من كسبه، والشر الثاني في سورة (الناس): يدخل تحتَ التكليف، ويتعلَّق به النهيُ، فهذا شرُّ المعايب، والأول شرُّ المصائب، والشر كله يرجِعُ إلى العيوب والمصائب، ولا ثالث لهما، فسورة (الفلق) تتضمَّنُ الاستعاذة من شر المصيبات[1]، وسورة (الناس) تتضمَّنُ الاستعاذةَ من شرِّ العيوب التي أصلُها كلها الوسوسةُ.

فصل

إذا عُرِف هذا فالوَسْواس: فَعْلالٌ[2]، من وَسْوَسَ، وأصل الوَسْوَسَةِ: الحَرَكَةُ، أو الصَّوتُ الخَفِيُّ الذي لا يُحَسُّ فيُحْتَرَزَ منه، فالوَسْوَاسُ: الإلقاءُ الخَفِيُّ في النفس، إما بصوتٍ خفِيٍّ لا يسمعُه إلا من أُلقِيَ إليه، وإما بغير صوت كما يُوَسْوِسُ الشيطانُ (ق/١٩٢أ) إلى العبد، ومن هذا «وَسْوَسَةُ الحَلْي»، وهو حركتُهُ الخَفِيَّةُ في الأذن، والظاهر ـ واللهُ أعلم ـ أنها سُمِّيَتْ: «وسوسةَ الحَلْي»[3] لقربها، وشدَّة مجاورتها

---

(١) (ظ و د): «المصايب».

(٢) (ق وظ ود): «فعلان».

(٣) «الحلي» من (ع) فقط.

لمحل الوسوسة من شياطين الإنس وهو الأذن، فقيل: «وَسْوَسة الحَلْي»؛ لأنه صوت مجاورٌ للأذن، كوسوسة الكلام الذي يُلقِيه الشيطانُ في أذن مَنْ يوسْوِسُ له.

ولما كانت الوسوسةُ كلامًا يكرِّرُه الموسوِسُ ويؤكِّدُه عند من يُلقيه إليه كرَّروا لفظها بإزاء تكرير معناها، فقالوا: وَسْوَسَ وَسْوَسَةً، فراعوا تكرير اللفظ ليفهم منه تكرير مسماه.

ونظير هذا ما تقدَّم(١) من متابعتهم حركة اللفظ بإزاء متابعة حركة معناه كالدَّوَران والغَلَيَان والنَّزَوَان، وبابه، ونظير ذلك: «زَلْزَلَ ودكْدَكَ وقَلْقَلَ وكَبْكَبَ الشَّيءَ»؛ لأن الزَّلْزَلة: حركةٌ متكرِّرةٌ، وكذلك: «الدَّكْدَكة والقَلْقَلة»، وكذلك كبْكَبَ الشيءَ: إذا كَبَّه في مكانٍ بعيد، فهو يكبُّ فيه كبًّا بعد كبٍّ، كقوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾﴾ [الشعراء: ٩٤] (ظ/١٤٣ب) ومثلُهُ رَضْرَضَهُ: إذا كرَّر رَضَّهُ مرَّةً بعد مرة، ومثله ذَرْذَرَهُ: إذا ذرَّه شيئًا بعد شيء، ومثله: صَرْصَرَ البابُ: إذا تكرَّرَ صريرهُ، ومثله: مَطْمَطَ الكلامَ: إذا مطَّهُ شيئًا بعد شيء، ومثله: كَفْكَفَ الشيءَ: إذا كرَّر كَفَّه، وهو كثير.

وقد عُلِمَ بهذا أن من جعل هذا الرباعي بمعنى الثلاثي المضاعف لم يصب؛ لأن الثلاثي لا يدل على تكرار، بخلاف الرُّباعي المكرر، فإذا قلت: (ذرَّ الشيء، وصَرَّ البابُ، وكَفَّ الثوبَ، ورضَّ الحبَّ) لم يَدُلَّ على تكرار الفعل بخلاف ذَرْذَرَه وصَرْصَرَ ورَضْرَضَ، ونحوه، فتأمله فإنه مطابق لقاعدة العربية في الحذو بالألفاظ حذوَ المعاني(٢)،

---

(١) (١/ ١٨٩) من هذا الكتاب.

(٢) (ع): «لحذف بالألفاظ حذف...».

وقد تقدم التنبيه على ذلك فلا وجه لإعادته.

وكذلك قولهم: عَجَّ العِجْلُ[1]: إذا صَوَّتَ، فإن تابع صوتَه قالوا: عَجْعَجَ، وكذلك: ثَجَّ الماءُ: إذا صُبَّ، فإن تكرر ذلك قيل: ثَجْثَجَ، والمقصود أن المُوَسْوِسَ لما كان يكرِّر وَسْوَسَتَهُ ويتابعها قيل: وَسْوَسَ.

فصل

إذا عُرِفَ هذا فاختلف النُّحاةُ في لفظ (الوَسْوَاس) هل هو وصفٌ أو مصدرٌ؟ على قولين، ونحن نذكر حُجَّةَ[2] كُلِّ قول ثم نُبَيِّنُ الصحيحَ من القولينِ بعون الله تعالى وفضله:

فأما من ذهبَ إلى أنه مصدر، فاحتجَّ بأن الفعل منه: فَعْلَلَ، والوصف من: فَعْلَلَ إنما هو: «مُفَعْلِلٌ» كَمُدَحْرِج ومُسَرْهِف ومُبَيْطِر ومُسَيْطِر، وكذلك هو من: فَعَلَ بوزن: «مَفْعِّل» كَمَقْطِّع ومَخْرِّج، وبابه، فلو كان الوَسْوَاسُ صِفَةً لقيل: مُوَسْوِس، ألا ترى (ق/١٩٢ب) أن اسم الفاعل من زَلْزَلَ: مُزَلْزِلٌ، لا زَلْزَال، وكذلك من دَكْدَكَ: مُدَكْدِكٌ، وهو مطَّرِد، فَدَلَّ على أن الوَسْوَاس مصدرٌ وُصِفَ به على وجه المبالغة، أو يكون على حذف مضاف تقديرُه: ذو الوَسْوَاس. قالوا: والدليل عليه أيضًا قول الشاعر[3]:

* تَسْمَعُ للحَلْيِ بها وَسْوَاسًا *

---

(١) (ق): «الفحل».

(٢) (ع): «حجةً على...».

(٣) هو الأعشى، من معلقته، والبيت:

تسمع للحَلْي وسواسًا إذا انصرفتْ كما اسْتَعَانَ بِرِيحِ عِشْرِقٌ زَجِلُ

«ديوانه»: (ص/ ٣٠٠).

فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سواء.

قال أصحاب القول الآخر[1]: الدليلُ على أنه وصف أن «فَعْلَلَ» ضَرْبَانِ: أحدهما: صحيح لا تكرارَ فيه؛ كَدَحْرَجَ وسَرْهَفَ[2] وبَيْطَرَ[3]، وقياس مصدر هذه: «الفَعْلَلَة»، كالَدَحْرَجَة والسَّرْهَفَة والبَيْطَرَة، و«الفِعْلال» ـ بكسر الفاء ـ كالسِّرهاف والدِّحْراج، والوصف منه «مُفَعْلِلٌ» كمُدَحْرِج ومُبَيْطِر.

والثاني: «فَعْلَل» الثنائي المكرر؛ كزَلْزَلَ ودَكْدَكَ ووَسْوَسَ، وهذا فرعٌ على «فَعْلَلَ» المجرد عن التَّكرار؛ لأن الأصل السلامةُ من التَّكرار، ومصدر هذا النوع والوصف منه مساوٍ لمصدر الأول ووصفه، فمصدره يأتي على «الفعللة»؛ كالوَسْوَسَةِ وَالزَّلْزَلَةِ، و«الفِعْلَال» كالزِّلْزَال، وأَقْيَس المصدرين وأولاهما بنوعي فَعْلَلَ: «الفِعْلَال» لأمرين:

أحدهما: أن «فَعْلَلَ» مشاكل لـ «أَفْعَلَ» في عدد الحروف، وفتح الأول والثالث والرابع وسكون الثاني، فجُعِل «إفعال» مصدر «أفعل»، و«فِعْلَال» مصدر «فَعْلَلَ»، ليتشاكل المصدران، كما يتشاكل الفِعْلان، فكان «الفِعْلَالُ» أولى بهذا الوزن من «الفعللة».

الثاني: أن أصل المصدر أن يخالفَ وزنه وزن فعله، ومخالفة «فِعْلَال» لـ «فَعْلَلَ» أشدُّ من مخالفة «فَعْلَلَة» له، فكان «فِعْلَال» أحقَّ بالمصدرية من «فَعْلَلَة»، أو تساويا في الاطِّراد مع أن «فَعْلَلَة» أرجحُ في الاستعمال وأكثرُ، هذا هو الأصل.

---

(١) النص من هنا إلى ص/٧٨٩ من كلام ابن مالك، نقله السيوطي في «الأشباه والنظائر»: (٤/ ٥١ ـ ٥٤).

(٢) السَّرْهفة: نعمة الغذاء. انظر «اللسان»: (٩/ ١٥١).

(٣) أصل البَطْر: الشق، ومنه أخذ البَيْطار وهو: معالج الدواب. انظر: «اللسان»: (٤/ ٦٩).

وقد جاءوا بمصدر هذا الوزن المكرر مفتوح الفاء، فقالوا: «وَسْوَسَ الشيطانُ وَسْوَاسًا»، و«وَعْوَعَ الكلبُ وَعْوَاعًا» إذا عوى، و«عَظْعَظَ السَّهْمُ[1] عَظْعَاظًا»، والجاري على القياس: «فِعْلالٌ» بكسر الفاء، أو «فَعْلَلَة»، وهذا المفتوح نادر؛ لأن الرُّباعي الصحيحَ أصلٌ للمتكرِّر، ولم يأتِ مصدر الصحيح مع كونه أصلاً إلاّ على «فَعْلَلَة وفِعْلَال» بالكسر، فلم يحسُن بالرباعي المكرّر لفرعيته أن يكونَ مصدَرُه (ظ/١٤٤أ) إلا كذلك؛ لأن الفرع لا يخالف أصلَه، بل يحتذي فيه حذوَه، وهذا يقتضي أن لا يكونَ مصدرُه على «فَعْلال» بالفتح، فإن شذَّ حُفِظ ولم يُزَدْ عليه.

قالوا: وأيضًا فإن «فَعْلَالاً» المفتوح الفاء قد كثر وقوعُه صفةً مصوغةً من «فَعْلَلَ» المكرر ليكون (ق/١٩٣أ) فيه نظير «فَعَّال» من الثلاثي لأنهما متشاركان وزنًا، فاقتضى ذلك أن لا يكون لـ «فَعْلال» من المصدرية نصيبٌ، كما لم يكن لـ «فَعال» فيها نصيبٌ، فلذلك اسْتَنْدروا وقوع: (وَسْوَاس ووَعْوَاع وعَظْعَاظ) مصادر، وإنما حقُّها أن تكون صفاتٍ دالَّةً على المبالغة في مصادر هذه الأفعال.

قالوا: وإذا ثبت هذا فحقٌّ ما وقع منها محتملاً للمصدرية والوصفية أن يُحمل على الوصفية، حَمْلاً على الأكثر الغالب وتجنبًا للشَّاذِّ، فمن زعم أن (الوَسْوَاس) مصدر مضاف إليه (ذو) تقديرًا، فقوله خارج عن القياس والاستعمال الغالب، ويدلُّ على فساد ما ذهب إليه أمران:

---

(١) المعظعظ من السهام هو الذي يضطرب ويلتوي، «اللسان»: (٧/ ٤٤٧).
وذكر في «اللسان» أن عَظْعَاظًا ـ بفتح العين ـ محكية عن كراع وهي نادرة، والأشهر: عِظْعاظًا.

أحدهما: أن كلَّ مصدر أضيفَ إليه (ذو) تقديرًا فتجرُّدُهُ للمصدرية أكثرُ من الوصف به؛ كَرِضًى وَصَوْم وفِطْر، و«فَعْلَال» المفتوح لم يثبُتْ تجرُّدُه للمصدرية إلا في ثلاثة ألفاظ فقط (وَسْوَاس ووَعْوَاع وعَظْعَاظ)، على أن منع المصدرية في هذا ممكنٌ؛ لأن غاية ما يمكنُ أن يُستدَلَّ به على المصدرية قولهم: وَسْوَس إليه الشيطان وَسْواسًا، وهذا لا يتعيَّنُ للمصدرية؛ لاحتمال أن يُرَادَ به الوصفية وينتصب «وَسْواسًا» على الحال، ويكون حالاً مؤكِّدة، فإن الحال قد يؤكَّدُ بها عاملُها الموافق لها لفظًا ومعنًى، كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: ٧٩] ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾، نعم إنما تتعيَّن مصدرية (الوَسْوَاس) إذا سُمِع: «أعوذ بالله من وَسْوَاس الشيطان»، ونحو ذلك مما يكون الوَسْوَاس فيه مضافًا إلى فاعله، كما سُمع ذلك في (الوَسْوَسَة) ولكن أين لكم ذلك؟ فهاتوا شاهده؟! فبذلك يتعيّن أن يكون (الوَسْوَاس) مصدرًا لا بانتصابِه(١) بعد الفعل.

الوجه الثاني: ـ من دليل فساد من زعم أن وسواسًا مصدرٌ مضافٌ إليه (ذو) تقديرًا ـ: أنَّ المصدر المضاف إليه (ذو) تقديرًا لا يؤنَّثُ ولا يُثنَّى ولا يُجْمعُ، بل يلزمُ طريقةً واحدةً، ليعلمَ أصالته في المصدرية وأنه عارض الوصفية، فيقال: امرأة صَوْمٌ، وامرأتان صَوْمٌ، ونساءٌ صَوْم، لأن المعنى: ذاتُ صَوْم، وذواتا صَوْم، وذوات صَوْم، و«فَعْلال» الموصوف به ليس كذلك، بل يثنَّى ويُجْمَعُ ويؤَنَّثُ فتقول: رجل ثَرْثار، وامرأة ثَرْثَارة، ورجالٌ ثَرْثارونَ.

---

(١) من (د) و(ظ وق): «لانتصابه».

وفي الحديث: «**أَبْغَضُكُمْ إِلَيَّ الثَّرْثَارُونَ الْمُتَفَيْهِقُونَ**»[1] وقالوا: ريحٌ زَفْزَافةٌ، أي: تُحَرِّكُ الأشجار، وريح سَفْسَافة، أي: تنخُلُ التُّرابَ، ودِرْعٌ فَضْفاضَةٌ، أي: مُتَّسِعَةٌ. والفعل من ذلك كله: «فَعْلَلَ»، والمصدر: «فَعْلَلَةٌ وفِعْلال» بالكسر، ولم ينقلْ في شيء من ذلك: «فَعْلَالٌ» بالفتح.

وكذلك قالوا: تَمْتَامٌ، وفَأْفَاءٌ، ولَضْلاضٌ، أي: ماهرٌ في الدِّلالة، وفَجْفَاجٌ: كثيرُ الكلام، وهَرْهارٌ، أي: ضَحَّاكٌ، وكَهْكاهٌ ووطْواطٌ، أي: ضعيفٌ، وحَشْحَاشٌ وعَسْعاسٌ، أي: خفيف[2]، وهو كثير ومصدره كله «الفَعْلَلَة» والوصف «فَعْلَال» بالفتح.

ومثله: هَفْهَافٌ أي: خَمِيصٌ، ومثله: دَحْدَاحٌ أي: قَصير، ومثله: بَجْبَاج أي: جَسِيم، وتَخْتَاخٌ أي: أَلْكَنُ، وسَمْسَامٌ أي: سريع، وشيءٌ خَشْخَاش أي: مُصَوِّتٌ، وقَعْقَاعٌ مثله، وأسد قَضْقَاضٌ أي: كاسِرٌ، وحيَّةٌ نَضْنَاضٌ: تُحَرِّكُ لسانها. فقد رأيت «فَعْلالاً» في هذا كله وصفًا لا مصدرًا، فما بال الوَسْوَاس أُخْرِج عن نظائره وقياس بابه؟ فثبت أن وَسْوَاسًا وصفٌ لا مصدر؛ كَثَرْثَار وتَمْتَام ودَحْدَاح، وبابه.

ويدلُّ عليه وجهٌ آخر وهو: أنه وصَفَه بما يستحيلُ أن يكونَ مصدرًا، بل هو متعيِّنُ الوصفيَّة وهو الخَنَّاس (ظ/١٤٤ب)، فالوسواس والخَنَّاس

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٠١٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب».

وله شاهد من حديث أبي ثعلبة الخشني أخرجه أحمد: (٢٦٧/٢٩ رقم ١٧٧٣٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٢/ ٢٣١)، وغيرهم، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعًا. وله شواهد أخرى يتقوّى بها من حديث عبدالله بن عَمْرو وابن مسعود ـ رضي الله عنهم ـ.

(٢) «وعَسْعاس، أي: خفيف» سقطت من (ظ ود).

وصفانِ لموصوف[1] محذوف وهو الشيطانُ، وحَسَّنَ حذفَ الموصوف هٰهنا غلبةُ الوصف حتى صار كالعَلَم عليه، والموصوفُ إنما يَقْبُحُ حذفُهُ إذا كان الوصفُ مشتركًا فيقعُ اللَّبْسُ؛ كالطَّويل والقبيح والحَسَن، ونحوه، فيتعيَّنُ ذكرُ الموصوف ليعلم أن الصِّفة له لا لغيره، فأما إذا غلب الوصفُ واختصَّ ولم يعرضْ فيه اشتراكٌ، فإنه يجري مجرى الاسم، ويحسُنُ حذفُ الموصوف؛ كالمسلم والكافر والبَرِّ والفاجر والقاصي والداني[2] والشاهد والوالي والأمير[3] ونحو ذلك، فحَذْف الموصوف هنا أحسن من ذكره، وهذا التفصيلُ أولى من إطلاق مَنْ منَعَ حذْفَ الموصوفِ ولم يُفَصِّلْ.

ومما يدلُّ على أن الوسواس وصفٌ لا مصدرٌ: أن الوصفيَّة أغلبُ على «فَعْلَال» من المصدرية كما تقدَّم، فلو أريد المصدرُ لأتي بـ: (ذو) المضافة إليه، ليزولَ اللَّبْسُ وتَتَعَيَّنَ المصدريَّةُ، فإن اللَّفظ إذا احتمل الأمرين على السواء، فلابدَّ من قرينةٍ تَدُلُّ على تعيينِ أحدهما، فكيف والوصفيةُ أغلبُ عليه من المصدرية!؟.

وهذا بخلاف صَوْم وفِطْر وبابهما، فإنها مصادرُ لا تلتبسُ بالأوصاف، فإذا جرت أوصافًا عُلِم أنها (ق/١٩٤أ) على حذف مضافٍ أو تنزيلاً للمصدر منزلةَ الوصف مبالغةً على الطريقتين في ذلك، فتعيَّنَ أن الوَسْواسَ هو الشَّيطَانُ نفسُه، وأنه ذاتٌ لا مصدرٌ، والله أعلم.

---

(١) (ق): «المصدر».

(٢) (ع): «العاصي»، و«الداني» من (ظ ود).

(٣) ليست في (ظ ود).

فصل

وأما الخنَّاسُ: فهو «فَعَّال» من: خنَسَ يَخْنِسُ: إذا تَوَارى واخْتَفَى. ومنه قول أبي هريرة: «لَقِيَني النَّبِيُّ ﷺ في بعض طرق المدينة وأنا جُنُبٌ فانْخَنَسْتُ منه»[1]. وحقيقة اللَّفظ اختفاءٌ بعد ظهور، فليست لمجرد الاختفاء؛ ولهذا وُصِفت بها الكواكبُ في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴿١٥﴾﴾ [التكوير: ١٥] قال قتادة: هي النجومُ تبدو باللَّيل وتخنِسُ بالنَّهار فتختفي ولا تُرَى. وكذلك قال عليٌّ رضي الله عنه: هي الكواكبُ تخنس بالنهار فلا[2] تُرى. وقالت طائفة: الخُنَّسُ: هي الرَّاجعةُ، التي ترجِعُ كلَّ ليلة إلى جهة المشرق، وهي السبعةُ السَّيَّارة، قالوا: وأصلُ الخُنُوس: الرُّجُوعُ إلى وراء[3].

والخَنَّاسُ هو مأخوذ من هـٰذين المعنيين، فهو من الاختفاء والرجوع والتأخُّر، فإن العبدَ إذا غَفَلَ عن ذكر الله جَثَمَ على قلبه الشيطانُ، وانبسط عليه، وَبَذَرَ فيه أنواعَ الوساوس التي هي أصلُ الذنوب كلها، فإذا ذكر العبدُ ربَّهُ واستعاذ به انخنَسَ وانقبضَ كما ينخنِسُ الشيءُ يَتَوَارَى، وذلك الانخناسُ والانقباضُ هو ـ أيضًا ـ تَجَمُّعٌ ورجوع وتَأَخُّرٌ عن القلب إلى خارج، فهو تأخُّرٌ ورجوعٌ معه اختفاءٌ.

وخَنَسَ وانْخَنَسَ يدُلُّ على الأمرين معًا. قال قتادة: الخَنَّاسُ له

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٨٣) ومسلم رقم (٣٧١).

(٢) (ظ و د): «تخنس فلا...».

(٣) انظر أقوال السلف في «تفسير الطبري»: (١٢/ ٤٦٧ ـ ٤٦٩)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٥٢٩).

خُرْطُوم كخرطوم الكلب في صدر الإنسان، فإذا ذكر العبدُ ربَّهُ خَنَسَ[1].

ويقالُ: رأسُه كرأس الحيَّة وهو واضعٌ رأسَهُ على ثَمَرَة القلب يُمَنِّيه ويحدِّثُهُ، فإذا ذكر الله تعالى خَنَسَ، وإذا لم يَذْكرْه عادَ ووضَعَ رأسَهُ يوسوِسُ إليه ويُمَنِّيهِ[2].

وجيء من هذا الفعل بوزن: «فعَّال» الذي للمبالغة دون الخَانِس والمُنْخَنِس إيذانًا بشدة هروبه ورجوعه وعِظَم نفوره عندَ ذكر الله، وأن ذلك دأبُهُ ودَيْدَنُهُ، لا أنه يعرِضُ له عند ذكر الله أحيانًا، بل إذا ذُكِرَ اللهُ ـ عز وجل ـ هَرَبَ وانخنسَ وتأخَّرَ، فإنَّ ذِكْرَ اللهِ هو مِقْمَعَتُهُ التي يُقمعُ بها، كما يُقمعُ المفسدُ والشِّرِّيرُ بالمقامع التي تَرْدَعُهُ؛ من سِياطٍ وحديدٍ وعِصِيٍّ، ونحوها.

فذِكْر اللهِ تعالى يقمعُ الشيطانَ ويؤلمُهُ ويؤذيه، كالسِّياط والمقامع التي تؤذي من يُضْرَبُ بها. ولهذا (ق/١٩٤ب) يكون شيطانُ المؤمن هزيلاً ضئيلاً مضنىً مما يعذبُه المؤمنُ ويقمعُه به من ذكر الله وطاعته.

وفي أثرٍ عن بعض السلف: «إنَّ المؤمن يُنْضِي شيطانَه، كما

---

(١) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٤/٥٤٨) بدون إسناد، وهو بنحوه مروي عن معاوية أخرجه ابن أبي داود في «ذم الوسوسة» ـ كما في «الدر: ٦/ ٧٢١»، ورُوِيَ مرفوعًا من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ أخرجه أبو يعلى وابنُ شاهين والبيهقي في «الشعب» ـ كما في «الدر: ٦/ ٧٢١»، قال الحافظ في «الفتح»: (٨/ ٦١٤): «وإسناده ضعيف»، وروي عن ابن عباسٍ وغيره نحوه.

(٢) نقله المؤلف من «تفسير البغوي»: (٤/٥٤٨)، وأخرجه سعيد بن منصور وابن أبي الدنيا وابنُ المنذر عن عروة بن رُوَيم أن عيسى بن مريم دعا ربَّه أن يريه موضع الشيطان من ابن آدم فجلَّى له ذلك... فذكره، انظر: «فتح الباري»: (٨/ ٦١٤)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٧٢٢).

يُنْضي الرَّجلُ بعيرَهُ في السَّفَر»[1]؛ لأنه كلما اعترضه صبَّ عليه سياطَ الذِّكر والتَّوجُّه والاستغفار والطاعة، فشيطانُه معه في عذاب شديد، ليس بمنزلة شيطان الفاجر الذي هو معه في راحةٍ ودَعَة، ولهذا يكون قويًّا[2] عاتيًا شديدًا.

فمن لم يعذبْ شيطانَه في هذه الدار بذكر الله تعالى وتوحيدِه واستغفارِه وطاعته، عذبه شيطانُه في الآخرة بعذاب النار، فلابُدَّ لكل أحدٍ أن يُعَذِّبَ شيطانَه أو يُعَذِّبُه شيطانُه.

وتأمل كيف جاء بناءُ الوسواس مكرَّرًا لتكريره الوسوسة الواحدة مرارًا، حتى يعزمَ عليها العبد، وجاء بناء «الخناس» على وزن «الفَعَّال» الذي يتكرَّر منه نوع الفعل؛ لأنه كلَّما ذكر الله انخنسَ، ثم إذا غفل العبدُ عاوده بالوسوسة، فجاء بناءُ اللفظين مطابقًا لمعنييهما.

فصل

وقوله: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ صفةٌ ثالثة للشيطان، فذكر وسوستَه أولاً، ثم ذكر محلَّها ثانيًا، وأنها في صدور الناس، وقد جعل اللهُ للشّيطان دخولاً في جوف العبد، ونفوذًا إلى قلبه وصدره، فهو يجري منه مجرى الدَّمِ، وقد وُكِلَ بالعبد فلا يفارقُه إلى الممات.

(١) جاء هذا في حديث مرفوع إلى النبي ﷺ من حديث أبي هريرة، أخرجه أحمد: (١٤/ ٥٠٤ رقم ٨٩٤٠)، وابن أبي الدنيا في «مكايد الشيطان» والحكيم الترمذي ـ كما في «الجامع الصغير ـ مع الفيض»: ٢/ ٣٨٥ ـ وفي سنده ابن لهيعة وهو ضعيف.

(٢) ليست في (ع).

وفي «الصحيحين»[1] من حديث الزُّهْري، عن علي بن حسين، عن صَفِيَّة بنت حُيَيّ، قالت: «كان رسول الله ﷺ معتكفًا فأتيتُه أزوره ليلاً، فحدَّثته، ثم قمتُ فانقلبتُ، فقام معي ليقلِبَني ـ وكان مسكنُها في دار أُسامة بن زيد ـ فمرَّ رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: **«عَلَى رِسْلِكُما إنَّها صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ»**، فقالا: سبحانَ اللهِ يا رسول الله! فقال: **«إنَّ الشَّيطانَ يجري من الإنسانِ مَجْرَى الدَّمِ، وإني خَشِيْتُ أن يَقْذَفَ في قلوبِكُما سوءًا»**ـ أو قال: **«شيئًا»** ـ.

وفي «الصحيح» أيضًا عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: **«إذا نُوْدِيَ بالصَّلاةِ أدْبرَ الشَّيْطَانُ وله ضُرَاطٌ، فإذا قُضِيَ أقْبلَ، فإذا ثُوِّبَ بها أَدْبرَ، فإذا قُضِيَ أقْبلَ حتى يَخْطرَ بينَ الإنسانِ وقلبِه، فيقول: اذْكُرْ كذا اذْكُرْ كذا، حتَّىٰ لا يَدْرِي أثَلاثًا صَلَّى أم أربعًا، فإذا (ق/ ١٩٥أ) لم يَدْرِ أثلاثًا صَلَّى أم أَرْبَعًا سَجَدَ سَجْدَتي السَّهْوِ»**[2].

ومن وسوسته: ما ثبت في «الصحيح» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: **«يأتي الشَّيْطانُ أَحَدَكُمْ فيقولُ مَنْ خَلَقَ كذا؟ مَنْ خَلَقَ كذا؟ حتى يقولَ: مَنْ خَلَقَ اللهَ؟ فَمَنْ وَجَدَ ذَلكَ فَلْيَسْتَعِذْ باللهِ ولْيَنْتَهِ»**[3].

وفي «الصحيح»[4] أن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إن أحَدَنا ليجدُ في نفسه ما لأَنْ يَخِرَّ من السماء إلى الأرض أحَبُّ إليه من أن

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٠٣٥)، ومسلم رقم (٢١٧٥).
(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٠٨)، ومسلم رقم (٣٨٩).
(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٢٧٦)، ومسلم رقم (١٣٤).
(٤) ليس هو في الصحيحين ولا أحدهما، وسنده على شرطهما.

يَتَكَلَّمَ به، قال: «**الحمْدُ للهِ الذي رَدَّ كَيْدَهُ إلى الوَسْوَسَةِ**»[1].

ومن وسوسته أيضًا: أن يَشغل[2] القلب بحديثه حتى يُنْسِيَهُ ما يريدُ أن يفعلَه، ولهذا يضافُ النسيانُ إليه إضافتَه إلى سَبَبه، قال تعالى حكاية عن صاحب موسى إنه قال: ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ﴾ [الكهف: ٦٣].

وتأمَّلْ حكمةَ القرآن الكريم وجلالَتَهُ كيف أوْقَعَ الاستعاذةَ من شَرِّ الشيطان الموصوف بأنه الوسواس الخنَّاس، الذي يوسوسُ في صدور الناس، ولم يقلْ: من شرِّ وسوسته؛ لتعمَّ الاستعاذةُ شرَّه جميعَه، فإن قوله: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ﴾ [الناس: ٤] يعم كلَّ شره، ووصفه بأعظم صفاته وأشدِّها شرًّا، وأقواها تأثيرًا، وأعمِّها فسادًا، وهي الوسوسة التي هي مبادىءُ الإرادة، فإن القلبَ يكونُ فارغًا من الشر والمعصية، فيوسوسُ إليه، ويُخْطِرُ الذنبَ بباله، فيصوِّرُهُ لنفسه ويُمَنِّيه، ويُشَهِّيه فيصير شهوة، ويُزَيِّنُها له ويُحَسِّنُها ويُخَيِّلُها له في خيالٍ تميلُ نفسه إليه، فيصيرُ إرادةً ثم لا يزالُ يُمَثِّلُ ويُخَيِّلُ، ويُمَنِّي ويُشَهِّي، ويُنَسِّي علمه بضررها، ويَطْوي عنه سُوءَ عاقبتها، فيحُوْلُ بينه وبين مطالعته، فلا يرى إلا صورةَ المعصية والتذاذَه (ظ/١٤٥ب) بها فقط وينسى ما وراء ذلك، فتصير الإرادةُ عزيمةً جازمةً، فيشتدُّ الحرصُ عليها من القلب، فيبعثُ الجنودَ في الطَّلَب، فيبعثُ الشيطانُ معهم مَدَدًا لهم وعونًا، فإن فَتَروا حرَّكهم، وإن وَنَوْا[3] أزعجهم، كما قال تعالى:

---

(١) أخرجه أحمد: (٤/ ١٠ رقم ٢٠٩٧)، وأبو داود رقم (٥١١٢)، وابن حبان «الإحسان»: (١/ ٣٦٠) وغيرهم من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) (ع): «يشتغل».

(٣) أي: ضعفوا.

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾ ﴾ [مريم: ٨٣] أي: تُزْعِجهم إلى المعاصي إزعاجًا، كلَّما فتروا أو وَنَوْا أزعجتهُم الشياطينُ، وأَزَّتْهُم وأثارتهم، فلا تزال بالعبد تقودُه إلى الذنب وتنظمُ شمل الاجتماع بألطف حيلة، وأتمِّ مَكِيدة. قد رضي لنفسه بالقيادة لفَجَرة بني آدم، وهو الذي استكبر وأبى أن يَسْجُدَ لأبيهم. فلا بتلك النَّخوة والكبر[1]، ولا برضاه أن يصيرَ قوَّادًا لكل من عصى الله! كما قال بعضُهم[2]:

عجبتُ من إبليسَ في تِيهِهِ ... وقبحِ ما أظهَرَ مِنْ (ق/١٩٥ب) نَخْوَتِهْ

تَاهَ على آدَمَ في سجْدَةٍ ... وصارَ قوَّادًا لِذُرِّيَّتِهْ

فأصل كل معصية وبلاء إنما هو الوسوسة، فلهذا وصَفَه بها لتكونَ الاستعاذةُ من شرها أهمَّ من كلِّ مستعاذ منه، وإلا فشرُّه بغير الوسوسة حاصل أيضًا.

فمن شرِّه: أنه لصٌّ سارقٌ لأموال الناس، فكل طعام أو شراب لم يذكرِ اسمُ الله تعالى عليه، فله فيه حظٌّ بالسَّرقة والخَطْف، وكذلك يبيتُ في البيت إذا لم يذكر فيه اسم الله تعالى، فيأكلُ طعامَ الإنس بغير إذنهم، ويبيتُ في بيوتهم بغير أمرهم، فيدخلُ سارقًا ويخرج مُغِيْرًا. ويدلُّ على عوراتهم، فيأمر العبدَ بالمعصية، ثم يلقي في قلوب الناس[3] يَقَظَةً ومنامًا: أنه فعل كذا وكذا.

ومن هذا: أن العبدَ يفعل الذنبَ لا يطَّلِع عليه أحدٌ من الناس،

---

(١) «والكبر» ليست في (ظ ود).

(٢) أنشدهما الجاحظ في «البيان والتبيُّن»: (٣/ ١٥٢) بلا نسبةٍ، مع اختلاف يسير.

(٣) (ظ و د): «أعدائه».

فيصبحُ والناسُ يتحدثون به، وما ذاك إلا أن الشيطانَ زيَّنَهُ له، وألقاه في قلبه، ثم وسوس إلى الناس بما فعل، وألقاه إليهم، فأوقعه في الذنب، ثم فضحه به، فالرَّبُّ تعالى يستُره، والشيطانُ[1] يَجْهَدُ في كشف ستره وفضيحته[2]، فيغترُّ العبدُ ويقول: هذا ذنبٌ لم يَرَهُ إلا اللهُ تعالى، ولم يشعرْ بأنَّ عدُوَّهُ ساعٍ في إذاعته وفضيحته، وَقلَّ من يتفطَّنُ[3] من الناس لهذه الدقيقة.

ومن شره: أنه إذا نام العبدُ عقد على رأسه عُقَدًا تمْنَعهُ من اليَقَظَة، كما في «صحيح البخاري»[4] عن سعيد بن المُسَيِّب، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلاَثَ عُقَدٍ، يَضْرِبُ عَلَى كُلِّ عُقْدَةٍ مَكَانَها عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ، فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللهَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقَدُهُ كُلُّهَا فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِلاَّ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَفْسِ كَسْلاَنَ**».

ومن شره: أنه يبولُ في أُذن العبد حتى ينام إلى الصباح، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه ذُكِر عنده رجل نام ليلةً حتى أصبحَ، قال: «**ذَاكَ رَجُلٌ بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنَيْهِ، أَوْ قَالَ: فِي أُذُنِهِ**» رواه البخاري[5].

ومن شره: أنه قد قعد لابن آدم بطرق الخير كلِّها، فما من طريق من طرق الخير إلا والشَّيْطَانُ مُرْصِدٌ عليه، يمنعُه بجَهْدِه أن يسلُكَهُ،

---

(١) من قوله: «زينه له...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) ليست في (ع).
(٣) (ع): «ينظر».
(٤) رقم (١١٤٢)، وكذلك أخرجه مسلم رقم (٧٧٦).
(٥) رقم (١١٤٤)، وكذلك أخرجه مسلم رقم (٧٧٤).

فإن خالفَه وسلكَه ثبَّطَهُ فيه وعوَّقَهُ، وشوَّشَ عليه بالمُعارضات والقواطع، فإن عَمِله وفرغ منه، قيَّضَ له ما يُبْطِلُ أثَرَه ويَرُدُّهُ على حافِرَته.

(ق/١٩٦أ) **ويكفي من شرِّه**: أنه أقسمَ بالله ليقعُدَنَّ لبني آدم صراطه المستقيم، وأقسم لَيَأْتِيَنَّهُمْ من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أَيْمانهم وعن شمائلهم، ولقد بلغ شرُّه أن أعملَ المكيدة، وبالغ في الحِيلة، حتى أخرجَ آدَمَ من الجنة، ثم لم يَكْفِهِ ذلك حتى استقطعَ من أولاده شرطة للنار من كلِّ ألف تسع مئة وتسعة وتسعين[1]، ثم لم يكفِهِ ذلك حتى أعملَ الحيلةَ في إبطال دعوة الله من الأرض، وقصد أن تكون الدعوةُ له، وأن يُعْبَدَ من دون الله فهو ساعٍ بأقصى جَهْده على إطفاء نور الله وإبطال دعوته، وإقامة دعوة الكفر والشرك، ومحو التوحيد وأعلامه من الأرض.

ويكفي من شَرِّه: أنه تصدى لإبراهيم خليل الرحمن حتى رماه قومُهُ (ظ/١٤٦أ) بالمَنْجَنِيق في النَّار، فردَّ اللهُ تعالى كيدَهُ عليه، وجعل النارَ على خليله بَرْدًا وسلامًا، وتصدَّى للمسيح ﷺ حتى أراد اليهود قتلَه وصلبَه، فرد اللهُ كيْدَهُ، وصانَ المسيحَ ورفعه إليه، وتصدَّى لزكريا ويحيى حتى قُتِلا، واستثار[2] فرعونَ حتى زَيَّنَ له الفسادَ العظيم في الأرض ودعوى أنه ربُّهم الأعلى، وتصدَّى للنبي ﷺ وظاهر الكفار على قتله بجَهْده، والله تعالى يكبتُهُ ويَرُدُّهُ خاسئًا، وتفلَّتَ على النبي ﷺ بشهاب من نار يُريدُ أن يَرمِيَهُ به وهو في الصلاة، فجعل النبي ﷺ

---

(١) في جميع الأصول: «تسعون».
والحديث في هذا المعنى أخرجه البخاري رقم (٣٣٤٨)، ومسلم رقم (٢٢٢).

(٢) (ع): «واستتاب»، و(ق): «واستبان»، ولعل الصواب ما أثبت.

يقول: «**أَلْعَنُكَ بِلَعْنَةِ اللهِ**»[1]، وأعان اليهودَ على سحرهم للنبي ﷺ.

فإذا كان هذا شأنَهُ وهِمَّتَهُ في الشَّرِّ، فكيف الخلاصُ منه إلا بمعونة الله وتأييده وإعاذته! ولا يمكن حصرُ أجناس شَرِّه فضلاً عن آحادِها، إذ كلُّ شرٍّ في العالم فهو السببُ فيه، ولكن ينحصرُ شرُّهُ في ستة أجناس، لا يزالُ بابن آدم حتى ينالَ منه واحدًا منها أو أكثر:

* **الشر الأول**: شرُّ الكفر والشرك ومعاداة الله ورسوله، فإذا ظفر بذلك من ابن آدم بَرَد أنينُهُ، واستراح من تعبه معه، وهو أوَّلُ ما يُريده من العبد، فلا يزالُ به حتى ينالَهُ منه، فإذا نال ذلك منه صَيَّرَهُ من جنده وعسكره، واستنابه على أمثاله وأشكاله، فصار من دعاة إبليسَ ونُوَّابه.

* فإن يَئِسَ منه من ذلك، وكان ممن سبق له الإسلامُ في بطن أُمه، نقله إلى **المرتبة الثانية من الشر**، وهي البدعة، وهي أحبُّ (ق/١٩٦ب) إليه من الفسوق والمعاصي؛ لأن ضرَرَها في نفس الدين وهو ضرر متعدٍّ، وهي ذنبٌ لا يتابُ منه، وهي مخالفةٌ لدعوة الرُّسُل، ودعاء إلى خلاف ما جاءوا به، وهي باب الكفر والشرك، فإذا نال منه البدعة وجعله من أهلها بقيَ أيضًا نائِبَهُ وداعيًا من دعاتِهِ.

* فإن أعجزه من هذه المرتبة، وكان العبدُ ممن سَبَقَتْ له من الله موهبةُ السُّنَّة ومعاداة أهل البِدَع والضلال، نقله إلى **المرتبة الثالثة من الشَّرِّ**، وهي الكبائرُ على اختلاف أنواعها، فهو أشدُّ[2] حرصًا على أن يوقعَه فيها، ولاسيِّما إن كان عالمًا متبوعًا، فهو حريصٌ على ذلك لينفِّرَ الناس عنه، ثم يشيعُ من ذنوبه ومعاصيه في الناس ويستَنِيبُ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٥٤٢) من حديث أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ع و ق): «أشد شيء...».

منهم من يشيعُها ويذيعُها تديُّنًا وتقرُّبًا بزعمه إلى الله تعالى، وهو نائب إبليسَ ولا يشعرُ، فإن الذين يُحِبُّون أن تشيعَ الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم، هذا إذا أحبُّوا إشاعَتَها وإذاعَتَها[1]، فكيف إذا تولَّوْا هم إشاعَتَها وإذاعَتَها [لا] نصيحةً[2] منهم، ولكن طاعةً[3] لإبليس ونيابةً عنه؟! كل ذلك لينفِّرَ الناسَ عنه، وعن الانتفاع به، وذنوب هذا ولو بلغت عَنان السَّماء أهونُ عند الله من ذنوب هؤلاء، فإنها ظلمٌ منه لنفسه، إذا استغفرَ اللهَ وتابَ إليه قبل اللهُ توبَتَهُ، وبدَّلَ سيئاتِهِ حسنات، وأما ذنوبُ أولئك فظلم للمؤمنين وتَتَبُّعٌ لعورتهم وقصدٌ لفضيحتهم، والله ـ سبحانه ـ بالمرصاد لا تخفى عليه كمائنُ الصدور ودسائسُ النفوس.

* **فإنْ أعْجَزَ الشيطانَ عن هذه المرتبة، نقله إلى المرتبة الرابعة** وهي: الصَّغائر التي إذا اجتمعت فربما أهلكت صاحبها، كما قال النبي ﷺ: «**إيَّاكُمْ ومُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ، فإنَّ مَثَلَ ذلك مَثَلُ قَوْمٍ نزلوا بفَلاَةٍ من الأرض...**»[4]، وذكر حديثاً معناه: أن كل واحد منهم جاء بعُود

---

(١) من (ع) فقط.

(٢) زيادة يستقيم بها النص.

(٣) ملحقة في هامش (ق).

(٤) أخرجه أحمد: (٥/ ٣٣١) وغيره من حديث سهل بن سعد ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «إيَّاكم ومُحَقَّرات الذنوب، كقوم نزلوا في بطن وادٍ فجاء ذا بعودٍ وجاء ذا بعود حتى انضجوا خبزتهم، وإن محقَّرات الذنوب متى يُؤخَذ بها صاحبها تُهْلِكه».

قال الحافظ في «الفتح»: (١١/ ٣٣٧): «إسناده حسن».

وله شاهد من حديث ابن مسعود، أخرجه أحمد: (٦/ ٣٦٧ رقم ٣٨١٨). وفي سنده ضعف، ولفظه أقرب إلى ما ذكره المؤلِّف.

حَطَب حتى أوقدوا نارًا عظيمة فطبخوا واشْتَوَوْا، ولا يزال يُسَهِّلُ عليه أمرَ الصغائر حتى يستهينَ بها، فيكونَ صاحبُ الكبيرة الخائفُ منها أحسنَ حالاً منه.

* فإن أعجزه العبدُ من هذه المرتبة، نقله إلى **المرتبة الخامسة**، (ظ/١٤٦ب) وهي إشغالُه بالمُبَاحات التي لا ثوابَ فيها ولا عِقَابَ، بل عقابها فَواتُ[1] الثواب الذي ضاع عليه باشتغاله بها.

* فإن أعجزه العبد من هذه المرتبة (ق/١٩٧أ) وكان حافظًا لوقته شحيحًا به، يعلم مقدارَ أنفاسِهِ وانقطاعها وما يقابلُها من النعيم والعذاب، نقلَه إلى **المرتبة السادسة**، وهو: أن يشغَلَهُ بالعمل المفضول عما هو أفضل منه، ليزيحَ عنه الفضيلة[2] ويفوّته ثواب العمل الفاضل، فيأمرُهُ بفعل الخير المفضول، ويحضُّه عليه، ويحسّنه له، إذا تضمَّن ترك ما هو أفضل وأعلى منه، وقلَّ من يَتَنَبَّهُ لهذا من الناس، فإنه إذا رأى فيه داعيًا قويًّا ومحرِّكًا إلى نوع من الطاعة لا يشكُّ أنه طاعة وقربة، فإنه لا يكادُ يقول: إن هذا الداعي من الشيطان، فإن الشيطان لا يأمرُ بخير، ويرى أن هذا خيرٌ، فيقول: هذا الداعي من الله، وهو معذورٌ، ولم يصلْ علمُه إلى أن الشيطان يأمره بسبعين بابًا من أبواب الخير، إما لِيَتَوَصَّلَ بها إلى باب واحد من الشَّرِّ، وإما لِيُفَوِّتَ بها خيرًا أعظمَ من تلك السبعين بابًا وأجلَّ وأفضلَ.

وهذا لا يتوصلُ إلى معرفته إلا بنور من الله يقذفُهُ في قلب العبد يكون سببه تجريد متابعة الرسول ﷺ وشدَّة عنايته بمراتب الأعمال

---

(١) (ظ و د): «عاقبتها فوت».

(٢) (ع و ق): «عليه» وتحتمل قراءة «ليزيح»: «ليربح».

عند الله وأحبها إليه وأرضاها له، وأنفعها للعبد، وأعمها نصيحةً لله تعالى ولرسوله ولكتابه ولعباده المؤمنين خاصَّتهم وعامَّتهم، ولا يعرفُ هذا إلا مَن كان من ورثة الرسول ﷺ ونوابه في الأمة وخلفائه في الأرض، وأكثر الخلق محجوبون عن ذلك فلا يخطر بقلوبهم، والله تعالى يمن بفضله على من يشاء من عباده.

* فإذا أعجزه العبدُ من هذه المراتب السِّتِّ وأعيا عليه سَلَّطَ عليه حزبَهُ من الإنس والجن بأنواع الأذى والتكفير له والتضليل والتبديع والتحذير منه، وقصد إخماله وإطفائه ليُشَوِّشَ عليه قلبَهُ ويشغل بحربه فكره، وليمنعَ الناسَ من الانتفاع به، فيبقى سَعْيُهُ في تسليط المُبْطِلينَ من شياطين الإنس والجن عليه، لا يَفْتُرُ ولا يَنِي، فحينئذٍ يلبَسُ المؤمن لأْمَةَ الحرب ولا يضعُها عنه إلى الموت، ومتى وضعها أُسِرَ أو أصيب، فلا يزال في جهاد حتى يلقى الله.

فتأمَّل هذا الفصلَ وتدبَّرْ موقِعَهُ[1] وعظيمَ منفعته، واجعلْه ميزانًا لك تَزِنُ به الناسَ وتَزِنُ (ق/١٩٧ب) به الأعمال، فإنه يُطْلِعُكَ على حقائق الوجود ومراتب الخلق، واللهُ المستعان، وعليه التُّكْلَانُ، ولو لم يكنْ في هذا التعليق إلا هذا الفصلُ لكان نافعًا لمن تدبَّرَهُ ووعاه.

فصل

وتأمل السر في قوله تعالى: ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۝٥﴾، ولم يقل: في قلوبهم، والصدر هو ساحة القلب[2] وبيته، فمنه تدخل الوارداتُ إليه، فتجتمعُ في الصدر ثم تَلِجُ في القلب، فهو بمنزلة

---

(١) (ظ و د): «موضعه».

(٢) زيادة في (ظ و د): «فهو بمنزلة الدهليز».

الدِّهْليز له، ومن القلب تخرجُ الأوامرُ والإراداتُ إلى الصدر ثم تتفرَّقُ على الجنود.

ومن فهم هذا فهم قولَه تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] فالشيطان يدخل إلى ساحة القلب وبيتِه، فيُلْقي ما يريدُ إلقاءه في القلب، فهو موسوِسٌ في الصدر، ووسوسته[١] واصلةٌ إلى القلب، ولهذا قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [طه: ١٢٠] ولم يقل: فيه؛ لأن المعنى: أنه ألقى إليه ذلك وأوصلَهُ إليه، فدخل في قلبه.

فصل

وقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ اختلف المُفَسِّرونَ في هذا الجارِّ والمجرور: بمَ يتعلَّقُ؟.

فقال الفَرَّاءُ[٢] وجماعةٌ: هو بيانٌ للناسِ المُوَسْوَسِ في صدورهم، والمعنى: يُوَسْوِسُ في صدور الناس الذين هم من الجن والإنس، أي المُوَسْوَس في صدورهم قسمان: إنس وجن.

فالوسواسُ يُوَسْوِسُ للجِنِّيِّ (ظ/١٤٧أ) كما يوسوسُ للإنسي، وعلى هذا القول فيكون «من الجنة والناس»: نصبًا على الحال؛ لأنه مجرورٌ بعد معرفة على قول البصريين، وعلى قول الكوفيين نصبًا بالخروج من المعرفة، هذه عبارتُهم، ومعناها: أنه لما لم يصلحُ أن يكون نعتًا للمعرفة انقطع عنها، فكان موضعُهُ نصبًا، والبصريون

---

(١) (ظ و د): «في الصدور وسوسةً».
(٢) في «معاني القرآن»: (٣/ ٣٠٢).

يقدِّرونه حالاً، أي: كائنيْنَ من الجِنَّة والنَّاس، وهذا القولُ ضعيفٌ جدًّا لوجوه:

أحدها: أنه لم يَقمْ دليلٌ على أن الجِنِّيَّ يوسوسُ في صدور الجِنِّ، ويدخلُ فيه كما يدخل في الإنسي، ويجري منه مجراه من الإنسي، فأيُّ دليل يدُلُّ على هذا حتى يصِحَّ حملُ الآية عليه؟.

الثاني: أنه فاسدٌ من جهة اللفظ أيضًا، فإنه قال: (الذي يوسوسُ في صدور الناس)، فكيف يبينُ الناس بالناس؟ فإن معنى الكلام على قوله: يوسوِسُ في صدور الناس[1] الذين هم ـ أو كائنين ـ من الجنة والناس، أفيجوزُ أن يقالَ: في صدور الناسِ الذين هم من الناس وغيرهم؟ هذا ما لا يجوزُ، ولا هو استعمالٌ فصيحٌ!.

الثالث: أن يكونَ قد قسم الناسَ إلى قسمين: جِنَّة وناس، وهذا غيرُ صحيح، فإن الشيء لا يكونُ قَسِيمَ نفسِهِ.

الرابع: أن الجِنَّةَ لا يطلقُ عليهم اسمُ الناس بوجه، (ق/١٩٨أ) لا أصلاً ولا اشتقاقًا ولا استعمالاً، ولفظهما يأبى ذلك، فإن الجنَّ إنما سُمُّوا جِنًّا من الاجتنان، وهو الاستتارُ، فهم مستترون عن أعين البشر، فسُمُّوا جِنًّا لذلك، من قولهم: جَنَّهُ الليلُ وأجَنَّهُ: إذا سَتَرَهُ، وأجَنَّ المَيِّتَ: إذا سَتَرَهُ في الأرض. قال:

ولا تَبْكِ مَيْتًا بعد مَيْتٍ أَجَنَّهُ عَلِيٌّ وعباسٌ وآلُ أبي بَكْرِ

يريد النبيَّ ﷺ.

ومنه: الجَنِينُ لاستتاره في بطنِ أُمِّهِ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى

(١) من قوله: «فكيف يبين. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢] ومنه: المِجَنُّ لاستتار المُحَارِبِ به من سلاح خصمِهِ، ومنه: الجَنَّةُ لاستتار داخلها بالأشجار، ومنه: الجُنَّةُ بالضمِّ: لِمَا يَقِي الإنسانَ من السِّهام والسِّلاح، ومنه: المجنون لاستتار عقلِه.

وأما «الناسُ» فبينهُ وبينَ الإنس مناسبةٌ في اللفظ والمعنى، وبينهما اشتقاق أوسط، وهو: عَقْد[(١)] تقاليب الكلمة على معنى واحد[(٢)]، والإنس والإنسان مشتقٌ من الإيناس وهو الرؤية والإحساس، ومنه قوله: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: ٢٩] أي: رآها، ومنه: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦] أي: أحسستموه ورأيتموه، فالإنسان سُمِّيَ إنسانًا لأنه يُؤْنَسُ أي: يُرَى بالعين.

والناس فيه قولان:

أحدهما: أنه مقلوب من أنس وهو بعيد، والأصل عدم القلب.

والثاني: ـ وهو الصحيح ـ أنه من النَّوْس وهو الحَرَكة المتتابعة، فسُمِّيَ النَّاسُ ناسًا للحركة الظاهرة والباطنة، كما يسمَّى الرجلُ: حارثًا وهمَّامًا، وهما أصدقُ الأسماء كما قال النبي ﷺ[(٣)]؛ لأن كل أحدٍ له همٌّ وإرادةٌ هي مَبْدأ، وحرثٌ وعملٌ هو مُنتهى، فكلُّ أحدٍ حارثٌ وهَمَّام، والحَرْثُ والهَمُّ، حركتا الظاهر والباطن، وهو حقيقة

---

(١) (ظ و د): «عند».

(٢) ويسميه ابن جنِّي الاشتقاق الأكبر، انظر «الخصائص»: (٢/ ١٣٤ ـ ١٣٩).

(٣) فيما أخرجه أحمد: (٣١/ ٣٧٧ رقم ١٩٠٣٢)، وأبو داود رقم (٤٩٥٠)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ٢٤٣)، والنسائي: (٦/ ٢١٨ ـ ٢١٩) وغيرهم من حديث أبي وهب الجُشمي ـ رضي الله عنه ـ وضعَّفه أبو حاتم في «العلل»: (٢/ ٣١٢ ـ ٣١٣).

النَّوْس، وأصل نَاسَ: (نَوَسَ) تحركت الواو وقبلها فتحة فصارت ألفًا، هـٰذان هما القولان المشهوران في اشتقاق «الناس».

وأما قول بعضهم: إنه من النِّسيان، وسُمِّي الإنسانُ إنسانًا لنسيانه، وكذلك الناس سُمُّوا ناسًا لنسيانهم؛ فليس هذا القولُ بشيءٍ! وأين النسيانُ الذي مادَّته (ن س ي) إلى الناس الذي مادَّتُهُ (ن و س)؟ وكذلك أين هو من الأُنس الذي مادته (أ ن س)؟ وأما إنسانٌ فهو «فِعْلَان» من (أ ن س)، والألف والنون في آخره زائدتان، لا يجوزُ فيه غيرُ هذا ألبتَّةَ، إذ ليس في كلامهم أَنْسَنَ[1] حتى يكونَ إنْسَانٌ إفعالاً منه، ولا يجوزُ أن يكون الألفُ والنونُ في أوَّله زائدتينِ، إذ ليس في كلامهم «انْفَعْلٌ» فيتعيَّن أنه «فِعْلَانٌ» (ظ/١٤٧ب) من الإنس، ولو كان مشتقًّا من (نَسِيَ) (ق/١٩٨ب) لكان نِسْيانًا لا إنسانًا.

فإن قلت: فهلاَّ جعلته «إفْعِلَالاً»، وأصله: إِنْسِيَان كـ«ليلة إِضْحِيَان»، ثم حذفتَ الياء تخفيفًا فصار إنسانًا؟

قلت: يأبى ذلك عدمُ «إفْعِلال» في كلامهم، وحذفُ الياء بغير سبب، ودعوى ما لا نظير له، وذلك كلُّه فاسد، على أن (الناس) قد قيلَ: إن أصله (الأُنَاسُ) فحُذِفت الهمزة، فقيل: (النَّاسُ)، واستدل بقول الشاعر[2]:

إنَّ المَنَـــايـــا يَطَّلِعْـ ـــنَ علـى الأُنَـاسِ الغَـافِلينـا

ولا ريب أن (أُنَاسًا) فُعَالٌ، ولا يجوزُ فيه غير ذلك ألبَتَّةَ، فإن

---

(١) (ق وظ ود): «أنس».

(٢) هو: ذو جدن الحميري، انظر: «الخزانة»: (٢/ ٢٨٠)، و«الخصائص»: (٣/ ١٥١) وفيها: «الآمنينا».

كان أصلُ ناس أُناسًا[1]، فهو أقوى الأدلة على أنه من (أ ن س) ويكون الناسُ كالإنسان سواء في الاشتقاق، ويكون وزن ناس على هذا القول: (عال)؛ لأن المحذوفَ فاؤهُ، وعلى القول الأول يكونُ وزنه: «فَعْلٌ»؛ لأنه من النَّوْس، وعلى القول الضعيف يكون وزنه «فَلْع»؛ لأنه من (نَسِي)، فقلبت لامُه إلى موضع العين فصار ناسًا ووزنه «فَلْعًا».

والمقصودُ أن الناسَ اسم لبني آدم، فلا يدخلُ الجنُّ في مسمَّاهم، فلا يصِحُّ أن يكونَ ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ بيانًا لقوله: ﴿فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ وهذا واضحٌ لا خفاءَ به.

فإن قيل: لا محذورَ في ذلك، فقد أُطْلِق على الجن اسم الرجال، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الجن: ٦] فإذا أطلق عليهم اسم الرجال، لم يمتنع أن يُطْلَق عليهم اسم الناس.

قلت: هذا هو الذي غَرَّ من قال: إن الناس اسم للجن والإنس في هذه الآية. **وجواب ذلك**: أن اسم الرجال إنما وقع عليهم وقوعًا مقيَّدًا في مقابلة ذكر الرجال من الإنس، ولا يلزمُ من هذا أن يقعَ اسمُ الناس والرجال عليهم مطلقًا، وأنت إذا قلت: «إنسانٌ من حجارة»، أو «رجلٌ من خشب»، ونحو ذلك، لم يلزمْ من ذلك وقوع اسم الرجل والإنسان عند الإطلاق على الحجر والخشب.

وأيضًا: فلا يلزمُ من إطلاق اسم الرجل على الجنِّي أن يُطلقَ عليه اسم الناس، وذلك لأن الناسَ والجِنَّةَ متقابلانِ، وكذلك الإنس

---

(١) (ع وظ ود): «إنسانا».

والجن، فالله تعالى يقابلُ بين اللفظين، كقوله: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الرحمن: ٣٣] وهو كثير في القرآن، وكذلك قوله: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾[1] [الناس: ٦] يقتضي أنهما متقابلان، فلا يدخلُ أحدُهما في الآخر، بخلاف الرجال والجنِّ فإنهما لم يستعملا متقابلين، فلا يقال: الجِنُّ والرجال، كما يقال: الجن والإنس، وحينئذٍ فالآية أبْيَنُ حُجَّةٍ عليهم في أن الجنَّ لا يدخلون في لفظ الناس؛ لأنه قَابَلَ بين الجنة (ق/١٩٩أ) والناس، فعُلِم أن أحدَهما لا يدخلُ في الآخر، فالصَّوابُ القولُ الثاني، وهو أن قوله: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ بيان للذي يوسوسُ، وأنهما نوعان: إنسٌ وجِنٌّ، فالجِنِّيُّ يوسْوِسُ في صدور الإنس، والإنسي أيضًا يوسوسُ إلى الإنسي.

فالموسوِسُ نوعان: إنسٌ وجنٌّ، فإن الوسوسة هي الإلقاءُ الخفيُّ في القلب، وهذا مشتركٌ بين الجن والإنس، وإن كان إلقاءُ الإنسي ووسوسته إنما هي بواسطة الأُذُن، والجِنِّيُّ لا يحتاجُ إلى تلك الواسطة؛ لأنه يدخلُ في ابن آدم ويجري منه مجرى الدم.

على أن الجنيَّ قد يتمثَّلُ له ويوسوسُ إليه في أذنه كالإنسيِّ، كما في «البخاري» عن عُرْوَةَ، عن عائشة، عن النبي ﷺ أنه قال: **«إِنَّ المَلائِكَةَ تُحَدِّثُ فِي العَنَانِ، ـ والعَنَانُ: الغَمَامُ ـ بالأَمْرِ يَكُونُ فِي الأَرْضِ، فَتَسْتَمِعُ الشَّيَاطينُ الكَلِمَةَ فَتَقُرُّها فِي أُذُنِ الكَاهِنِ كَمَا تَقُرُّ القَارُورَةُ فَيَزِيدُونَ مَعَها مِائَةَ كَذْبَةٍ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ»**[2] فهذه وسوسة وإلقاء من الشيطان بواسطة الأذن.

---

(١) من قوله: «وهو كثير...» إلى هنا ساقط من (ع).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢١٠ و٣٢٨٨)، ومسلم رقم (٢٢٢٨). وقوله: «من عند أنفسهم» ليست في (ق وع).

ونظير اشتراكهما في هذه الوسوسة اشتراكُهما في الوحي الشيطاني (ظ/١٤٨أ)، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام: ١١٢]. فالشيطانُ يوحي إلى الإنسي باطلَه، ويوحيه الإنسيُّ إلى إنسي مثلِه، فشياطين الإنس والجن[١] تشترك في الوحي الشيطاني وتشترك في الوسوسة، وعلى هذا فتزولُ تلك الإشكالات والتعسفات التي ارتكبها أصحابُ القول الأول.

وتدلُّ الآيةُ على الاستعاذة من شرِّ نوعي الشياطين: شياطين الإنس والجن. وعلى القول الأول[٢] إنما تكون الاستعاذةُ من شرِّ شياطين الجن فقط، فتأمله فإنه بديعٌ جدًّا.

فهذا ما منَّ الله به من الكلام على بعض أسرار هاتين السورتين، وله الحمد والمنّة، وعسى أن يساعد بتفسير على هذا النَّمَط، فما ذلك على الله بعزيز، والحمد لله رب العالمين، ونختم الكلام على السورتين بذكر:

قاعدةٍ نافعةٍ

فيما يعتصمُ به العبدُ من الشيطان ويستدفعُ به شره ويحترز به منه

وذلك في عشرة أسباب:

أحدها: الاستعاذة بالله من الشيطان، قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ ﴾ [فصلت: ٣٦]،

---

(١) من قوله: «يوحي بعضهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) من قوله: «وتدل الآية...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

وفي موضع آخر: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠ ﴾[1] [الأعراف: ٢٠٠]، وقد تقدم أن السمع المراد به هٰهنا سمع الإجابة لا مجرد السمع العام.

وتأمل سرَّ القرآن الكريم كيف أكَّدَ الوصفَ (ق/١٩٩ب) بالسميع العليم بذكر صيغة «هو» الدَّالِّ على تأكيد النسبة واختصاصها، وعرَّف الوصفَ بالألف واللام في سورة (حم) لاقتضاء المقام لهذا التأكيد، وتركَه في سورة (الأعراف) لاستغناء المقام عنه، فإن الأمر بالاستعاذة في سورة (حم) وقع بعد الأمر بأشقِّ الأشياءِ على النفس، وهو مقابلةُ إساءة المسيءِ بالإحسان إليه، وهذا أمرٌ لا يقدرُ عليه إلا الصابرونَ، ولا يُلَقَّاه إلا ذو حَظٍّ عظيم، كما قال الله تعالى.

والشيطانُ لا يدعُ العبدَ يفعلُ هذا، بل يُرِيه أن هذا ذُلٌّ وعَجْزٌ، ويسلِّطُ عليه عَدُوَّهُ، فيدعوه إلى الانتقام ويُزَيِّنُه له، فإن عَجَزَ عنه دعاه إلى الإعراض عنه، وأن لا يسيءَ إليه ولا يُحْسِنَ، فلا يُؤثِر الإحسانَ إلى المسيء إلا من خالفَه وآثَر الله تعالى وما عندَهُ على حظِّه العاجل، فكان المقام مَقام تأكيد وتحريض، فقال فيه: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٦ ﴾.

وأما في سورة (الأعراف) فإنه أمره أن يُعْرِضَ عن الجاهلين، وليسَ فيها الأمر بمقابلة إساءتهم بالإحسان بل بالإعراض، وهذا سهلٌ على النُّفوس غير مُسْتعصٍ[2] عليها، فليس حرصُ الشيطان وسعيُه في دفع هذا كحرصه على دفع المقابلة بالإحسان، فقال: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ

---

(١) في (ق) تقدمت هذه الآية على التي قبلها.

(٢) (ق): «مستصعبٍ».

﴿ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠﴾، وقد تقدَّم[1] ذكرُ الفرق بين هٰذين الموضعين، وبين قوله في (حم) المؤمن: ﴿فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝٥٦﴾ [غافر: ٥٦].

وفي «صحيح البخاري» عن عَدِيِّ بن ثابت، عن سليمانَ بن صُرَد قال: كنت جالسًا مع النبي ﷺ ورجلان يَسْتبَّان، فأحدُهما احمرَّ وجهُه وانتفخت أوداجُهُ، فقال النبي ﷺ: «**إني لأعْلَمُ كَلِمَةً لو قَالَها ذَهَبَ عنهُ ما يَجِدُ، لو قَالَ أعوذُ باللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ ذَهَبَ عنهُ ما يَجِدُ**»[2].

الحرز الثاني: قراءةُ هاتين السورتين، فإن لهما تأثيرًا عجيبًا في الاستعاذة بالله تعالى من شره ودفعه والتحصن منه، ولهذا قال النبي ﷺ: «**ما تَعَوَّذَ المُتَعَوِّذُونَ بِمِثْلِهِمَا**»[3]، وقد تقدم أنه كان يتعوَّذ بهما كلَّ ليلة عند النوم[4]، وأمر عقبة أن يقرأ بهما دبر كل صلاة[5].

وتقدم قوله ﷺ: «**إنَّ مَنْ قَرَأَهُما مَعَ سُورَةِ الإخْلاَصِ ثَلاَثًا حِينَ يُمْسِي وثَلاَثًا حِينَ يُصْبِحُ كَفَتْهُ مِنْ كُلِّ شَيءٍ**»[6].

الحرز الثالث: قراءةُ آية الكرسي: ففي (ظ/١٤٨ب) «الصحيح» من حديث محمد بن سِيرين، عن أبي هريرة قال: وَكَّلَني رسول الله ﷺ (ق/٢٠٠أ) بحفظ زكاة رمضان، فأتى آتٍ فجعلَ يحثُو من الطَّعام فأخذتُهُ

---

(١) ٢/ ٧٦٥.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢٨٢)، ومسلم رقم (٢٦١٠) من حديث سليمان بن صُرَد ـ رضي الله عنه ـ. وقوله: «الرجيم» من (ق) فقط.

(٣) تقدم ٢/ ٦٩٩.

(٤) تقدم ٢/ ٧٠٠.

(٥) تقدم ٢/ ٦٩٩.

(٦) تقدم ص/ ٧٠٠. ووقع في (ع): «من كل سوء».

فقلت: لأَرْفَعَنَّكَ إلى رسول الله ﷺ فذكر الحديث... فقال: إذا أويتَ إلى فراشِكَ فاقرأْ آيةَ الكرسي، فإنه[1] لن يزالَ عليكَ مِنَ اللهِ حافظٌ، ولا يَقْرَبُكَ شيطانٌ حتى تُصْبِحَ، فقال النبي ﷺ: «**صَدَقَكَ، وَهُو كَذُوبٌ، ذَاكَ الشَّيْطَانُ**»[2].

وسنذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ السرَّ الذي لأجله كان لهذه الآية العظيمة هذا التأثير العظيم في التحرز من الشيطان واعتصام قارئها بها في كلام مفرد عليها وعلى أسرارها وكنوزها بعون الله تعالى وتأييده.

الحرز الرابع: قراءةُ سورة البقرة، ففي الصحيح من حديث سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُم قُبُورًا، وإنَّ البيْتَ الذي تُقْرَأُ فيه البقَرَةُ لا يَدْخُلُهُ الشّيْطَانُ**»[3].

الحرز الخامس: خاتمة سورة البقرة، فقد ثبت في الصحيح من حديث أبي مسعود[4] الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ قَرَأَ الآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ البقَرَةِ في لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ**»[5].

وفي الترمذي عن النُّعمان بن بَشير عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ الله كَتَبَ كِتَابًا قبل أن يَخْلُقَ الخَلْقَ بألفي عام، أنْزَلَ منه آيَتَيْنِ خَتَمَ بِهِما سُورَةَ البقَرَةِ، فَلا يُقْرَآنِ في دَارٍ ثَلاثَ لَيَالٍ فَيَقْرَبَهَا شَيْطَانٌ**»[6].

---

(١) من (ق).
(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٣١١) معلقًا مجزومًا به.
(٣) أخرجه مسلم رقم (٧٨٠) بنحوه. ووقع في (ظ ود): «من حديث سهل عن عبدالله عن...».
(٤) (ظ و د): «أبي موسى» وهو خطأ.
(٥) أخرجه البخاري رقم (٤٠٠٨)، ومسلم رقم (٨٠٧ و٨٠٨).
(٦) أخرجه أحمد: (٣٠/ ٣٦٣ رقم ١٨٤١٤)، والترمذي رقم (٢٨٨٢)، والنسائي =

الحرز السادس: أول سورة (حم) المؤمن إلى قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ مع آية الكرسي: ففي الترمذي من حديث عبدالرحمن ابن أبي بكر ابن أبي مُلَيْكَةَ[1]، عن زُرَارَةَ بن مُصْعَب، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: **«مَنْ قَرَأَ حَمَ المُؤْمِنَ إلى: ﴿إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ وآيَةَ الكُرْسِيِّ حِينَ يُصْبِحُ حُفِظَ بهما حَتَّى يُمْسِيَ، وَمَنْ قَرَأَهُما حِينَ يُمْسِي حُفِظَ بِهِمَا حَتَّى يُصْبِحَ»**[2]. وعبدالرحمن المُلَيْكيُّ وإن كان قد تُكُلِّمَ فيه من قبل حفظه، فالحديث له شواهد في قراءة آية الكرسي، وهو محتمل على غرابته.

الحرز السابع: «لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» مائةَ مرَّة، ففي «الصحيحين»[3] من حديث سُمَيٍّ مولى أبي بكر، عن أبي صالح، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«مَنْ قَالَ لا إلـهَ إلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ، فِي يَوْم مائةَ مَرَّةٍ كَانَتْ لَهُ عِدْلَ عَشْرِ رِقَابٍ، وكُتِبَتْ لَهُ مِئَةُ حَسَنَةٍ، وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِئَةُ سَيِّئَةٍ، وكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيطانِ يَوْمَهُ ذلِكَ حَتَّى يُمْسِيَ، وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ**

= في «عمل اليوم والليلة» رقم (٩٦٧)، والحاكم: (١/ ٥٦٢) وغيرهم.
والحديث صحَّحه ابن حبان والحاكم، وقال الترمذي: «حسن غريب».

(١) (ظ و د): «ابن أبي ليلى»! وهو خطأ.

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٨٧٩) وقال: «حديث غريب، وقد تكلم بعض أهل العلم في عبدالرحمن بن أبي بكر المليكي من قِبَل حفظه...».
ورواه الدارقطني في غرائب مالك ـ كما في «اللسان»: (١/ ٤٤) ـ من حديث ابن عمر، وقال: هو باطل.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٢٩٣)، ومسلم رقم (٢٦٩١).

إلاّ رَجُلٌ[1] (ق/٢٠٠ب) عَمِلَ أكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ». فهذا حِرْز عظيم النفع، جليل الفائدة، يسير سَهْل على من يسره الله تعالى عليه.

الحرز الثامن: ـ وهو من أنفع الحُروز من الشيطان ـ كثرةُ ذكر الله عز وجلّ، ففي التِّرمذي من حديث الحارث الأشعري أن النبيَّ ﷺ قال: «**إنَّ اللهَ أمَرَ يَحْيَى بنَ زَكَرِيّا بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِها وَيَأْمُرَ بَنِي إسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِها، وَإنَّهُ كَادَ يُبْطِيءَ بِها، فَقَالَ عِيسَى: إنَّ اللهَ أمَرَكَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ لِتَعْمَلَ بِها وَتَأْمُرَ بَنِي إسْرائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهَا، فَإمَّا أَنْ تَأْمُرَهُمْ وَإمّا أَنْ آمُرَهُمْ.**

فَقَالَ يَحْيَى: أَخْشَى إنْ سَبَقْتَنِي بِهَا أَنْ يُخْسَفَ بِي، أَوْ أُعَذَّبَ، فَجَمَعَ النَّاسَ فِي بَيْتِ المَقْدِسِ فامْتَلأَ وَقَعَدُوا عَلَى الشُّرَفِ، فقَالَ: إنَّ اللهَ أَمَرَنِي بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ أَعْمَلَ بِهِنَّ وَأَمَرَكُمْ أَنْ تَعمَلُوا بِهِنَّ: أوَّلُهُنَّ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَإنَّ مَثَلَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللهِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ خَالِصِ مَالِهِ بِذَهَبٍ (ظ/١٤٩أ) **أَوْ وَرِقٍ فَقَالَ: هَذِهِ دَارِي، وَهَذا عَمَلِي وَأَدِّ إلَيّ، فَكَانَ يَعْمَلُ ويُؤَدِّي إلى غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَيُّكُمْ يَرْضَى أَنْ يَكُونَ عَبْدُهُ كَذَلِك؟.**

وَإنَّ اللهَ أَمَرَكُمْ بالصَّلاَةِ، فَإذَا صَلَّيْتُمْ فَلاَ تَلْتَفِتُوا فَإنَّ اللهَ يَنْصُبُ وجْهَهُ لِوَجْهِ عَبْدِهِ فِي صَلاتِهِ مَا لمْ يَلْتَفِتْ.

وَأَمَرَكُمْ بِالصِّيَامِ، فَإنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ فِي عِصَابَةٍ مَعَهُ صُرَّةٌ فِيهَا مِسْكٌ، فَكُلُّهُم يَعْجَبُ أو يُعْجِبُهُ رِيحُهَا، وَإنَّ رِيحَ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ.

---

(١) (ع و ق): «أحد».

وَأَمَرَكُمْ بِالصَّدَقَةِ، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَسَرَهُ العَدُوُّ فَأَوْثَقُوا يَدَهُ إِلَى عُنُقِهِ وَقَدَّمُوهُ لِيَضْرِبوا عُنُقَهُ فَقَالَ: أَنَا أَفْدِيهِ مِنْكُمْ بِالقَلِيلِ وَالكَثِيرِ فَفَدَى نَفْسَهُ مِنْهُمْ.

وأَمَرَكُمْ أَنْ تَذْكُرُوا اللهَ، فإِنَّ مَثَلَ ذلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ خَرَجَ العَدُوُّ في أَثَرِهِ سِرَاعًا، حَتّى أَتَى عَلَى حِصْنٍ حَصِينٍ فَأَحْرَزَ نَفْسَهُ مِنْهُمْ كَذَلِكَ العَبْدُ لا يُحْرِزُ نَفْسَهُ مِنَ الشَّيْطَانِ إلاَّ بِذِكْرِ اللهِ».

قال النبي ﷺ: «**وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ اللهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ، السَّمْعِ، والطَّاعَةِ، والجِهَادِ، والهِجْرَةِ، والجَمَاعَةِ، فإِنَّ مَنْ فارَقَ الجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فقد خَلَعَ رِبقَةَ الإسلام مِنْ عُنُقِهِ إلاّ أَنْ يُراجِعَ، وَمَنِ ادَّعَى دَعْوَى الجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُثَى جَهَنَّمَ**»، فقالَ رجل: يا رسول الله: وإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قال: «**وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللهِ الَّذِي سَمَّاكُمُ المُسْلِمِينَ المُؤْمِنِينَ عِبَادَ اللهِ**»(١).

قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن غريب صحيح». وقال البخاري: الحارثُ الأشْعَرِيُّ له صحبة وله غير هذا الحديث.

فقد أخبر النَّبيُّ ﷺ في هذا الحديث أن العبدَ لا يحرزُ نفسَه من الشيطان إلا بذكر الله، وهذا بعينه هو الذي دلَّت (ق/٢٠١أ) عليه سورةُ

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٤٠٤ رقم ١٧١٧٠)، والترمذي رقم (٢٨٦٣)، وابن خزيمة رقم (١٨٩٥)، وابن حبان «الإحسان»: (١٤/ ١٢٤)، والحاكم: (١/ ٤٢١)، وغيرهم.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب» ثم ذكر كلام البخاري الذي نقله المصنف. وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

ووقع في (ع): «رِبَق» على الجمع، والجُثا: جمع جُثوة بضم الجيم وهو الشيء المجموع. انظر «النهاية في غريب الحديث»: (١/ ٢٣٩).

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، فإنه وصف الشيطانَ فيها بأنه الخناس، والخَنَّاسُ[1] الذي إذا ذكر العبدُ اللهَ انخنسَ وتجمَّعَ وانقبَضَ، وإذا غَفَل عن ذكر الله التقم القلب، وألقى إليه الوساوسَ التي هي مبادىءُ الشَّرِّ كُلِّه، فما أحرزَ العبدُ نفسَهُ من الشَّيطانِ بمثل ذكر الله عز وجل.

الحرز التاسع: الوضوء والصلاة: وهذا من أعظم ما يتحرَّز به منه، ولاسيَّما عند ثَوَران[2] قوَّة الغضب والشهوة، فإنها نارٌ تغلي في قلب ابن آدم، كما في الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَلاَ وإنَّ الغضَبَ جَمْرَةٌ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، أَمَا رَأَيْتُمْ إِلَى حُمْرَةِ عَيْنَيْهِ وانْتِفَاخِ أوْداجِهِ، فَمَنْ أَحَسَّ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَلْصَقْ بِالأرْضِ**»[3].

وفي أثر آخر: «**إنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنْ نَارٍ، وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالمَاءِ**»[4]، فما أطفأَ[5] العبدُ جمرةَ الغضب والشهوة بمثل الوضوء والصلاة، فإنها نارٌ والوضوء يُطفِئُها، والصَّلاةُ إذا وقعت بخشوعها والإقبال فيها على الله أذهبت أثَرَ ذلك كُلِّه، وهذا أمرٌ تجرِبته تُغني عن إقامة الدليل عليه.

الحرز العاشر: إمساكُ فضول النظر والكلام والطعام ومخالطة

---

(١) (ظ و د): «الخانس».

(٢) (ظ و د): «توارد».

(٣) أخرجه أحمد: (١٨/ ١٣٢ رقم ١١٥٨٧)، والترمذي رقم (٢١٩١)، وغيرهم قال الترمذي: «حسن» ـ كما في «تحفة الأشراف»: (٣/ ٤٦٨) ـ لكن فيه: علي ابن زيد بن جدعان فيه ضَعْف.

(٤) أخرجه أحمد: (٢٩/ ٥٠٥ رقم ١٧٩٨٥)، وأبو داود رقم (٤٧٨٤) وغيرهم من حديث عطية السعدي ـ رضي الله عنه ـ.
وفي سنده ضعف.

(٥) (ق وظ ود): «طغى».

الناس، فإنَّ الشيطانَ إنما يتسلَّطُ على ابن آدَمَ وينالُ منه غَرَضَهُ من هذه الأبواب الأربعة، **فإن فضولَ النظر** يدعوه إلى الاستحسانِ، ووقوعِ صورةِ المنظور إليه في القلب، والاشتغالِ به، والفكرةِ في الظَّفَرِ به، فمبدأُ الفتنة من فضول النظر، كما في «المسند» عن النبي ﷺ أنه قال: «**النَّظْرَةُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إبْلِيسَ، فَمَنْ غَضَّ بَصَرَهُ للهِ أَوْرَثَهُ اللهُ حَلاَوَةً يَجِدُها في قَلْبِهِ إلى يَوْمِ يَلْقَاهُ**»[١]، أو كما قال ﷺ. فالحوادث العِظَام إنما كلُّها من[٢] فضول النظر، فكم نظرة أعقبت حَسَرات لا حَسْرة، كما قال الشاعر[٣]:

كلُّ الحوادثِ مَبْدَاها من النَّظَرِ ... ومُعْظَمُ النَّار من مُسْتَصْغَرِ الشَّرَرِ
كم نظرةٍ فتكَتْ في قلب صاحِبِها ... فَتْكَ السِّهامِ بلا قَوْس ولا وَتَرِ

وقال الآخر[٤]:

وكنتَ متى أرسلتَ طَرْفَكَ رائدًا ... لقلبِكَ يومًا أتعبتْكَ المناظرُ

---

(١) أخرجه الحاكم: (٤/ ٣١٣)، والقضاعي في «مسند الشهاب»: (١/ ١٩٥) من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ. ولم أجده في «المسند» بهذا اللفظ، ولكن فيه (٥/ ٢٦٤) من حديث أبي أمامة بإسناد ضعيف ما يوافق شطره الأخير.

وصححه الحاكم، وتعقبه المنذري في «الترغيب: ٣/ ٢٣» بأن فيه عبدالرحمن ابن إسحاق الواسطي واهٍ.

وأخرجه الطبراني في «الكبير»: (١٠/ ١٧٣) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وضعفه الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٦٦).

(٢) «إنما كلها من» ليست في (ظ ود) ووقع في (ع): «جعلها» بدلاً من «كلها».

(٣) ذكره المؤلف في «روضة المحبين»: (ص/ ٩٧)، و«الداء والدواء»: (ص/ ٢٢٤) بلا نسبة مع زيادة بيتين.

وقد وقع في ترتيب الأبيات وقائليها اضطراب في نسخة (ع).

(٤) البيتان بلا نسبة في «حماسة أبي تمام»: (٢/ ١٥)، وذكرها المؤلف في «روضة المحبين»: (ص/ ٩٧) على لسان جارية في حكاية للأصمعي.

رأيتَ الذي لا كُلُّه أنتَ قادرٌ ... عليه ولا عن بعضِهِ أنتَ صابِرُ

وقال المتنبي[1]:

وأنا الذي اجْتَلَبَ المَنِيَّةَ طَرْفُهُ ... فمَنِ المُطَالَبُ والقَتِيلُ القَاتِلُ

ولي من أبيات[2]:

(ظ/١٤٩ب)ياراميًا بسِهام اللَّحظِ مجتهدًا ... أنت القتيلُ بما تَرْمي فلا تُصِبِ
(ق/٢٠١ب)وباعثَ الطَّرْف يرتادُ الشِّفَاءَ له ... تــوَقَّــهُ إنَّــه يَــرْتَــدُّ بــالعَطَــبِ
ترجو الشفاءَ بأحداقٍ بها مَرَضٌ ... فهل سمعتَ ببُرْءٍ جاءَ مِن عَطَبِ
ومُفْنِيًا نفسَه في إثْرِ أقبحِهِمْ ... وصفًا للطخ جمال فيه مستلبِ
وواهبًا عُمْرَه في مثل ذا سفهًا ... لو كنتَ تعرفُ قدْر العمر لم تَهَبِ[3]
وبائعًا طيبَ عيشٍ ما له خَطَرٌ ... بطيْف عيش من الآلام منتهبِ
غُبِنْتَ واللهِ غُبْنًا فاحشًا فلو اسـ ... ـتَرْجَعْتَ ذا العقدَ لم تُغْبَنْ ولم تَخِبِ
وواردًا صفوَ عيش كلُّه كَدَرٌ ... أمامَكَ الوِرْدُ صفوًا ليس بالكذب
وحاطبَ اللَّيلِ في الظَّلماء منتصبًا ... لكلِّ داهيةٍ تُدْني من العَطَبِ
شاب الصِّبا والتَّصابي بَعْدُ لم يَشِبِ ... وضاعَ وقتُك بين اللَّهوِ واللَّعِبِ
وشمسُ عمرك قد حان الغروبُ لها ... والفيء في الأفق الشرقيِّ لم يغبِ
وفاز بالوصلِ من قد فازَ وانقشعَتْ ... عن أفقه ظُلُماتُ اللَّيلِ والسُّحُبِ

---

(١) «ديوانه ـ مع الشرح المنسوب للعكبري»: (٣/ ٢٥٠).

(٢) ذكرها المؤلف في «الفوائد»: (ص/ ١٤٥ ـ ١٤٦) دون الأول، مع اختلاف في بعضها، وذكر منها بيتين في «الروضة»: (ص/ ٩٧) معزوَّة إليه.

(٣) هذا البيت وما قبله متأخران في (ق) على قوله: «وبائعًا طيب...».

كم ذا التخلف والدنيا قد ارتحلتْ ورسْلُ ربِّك قد وافتْكَ في الطَّلَبِ
ما في الديار وقد سارتْ ركائِبُ مَنْ تهواه للصَّبِّ من سكنى ولا أَرَبِ
فأَفْرِش الخدَّ ذيَّاك التُّرَابَ وقل ما قاله صاحبُ الأشواق في الحِقَبِ
ما رَبْعُ مَيَّةَ محفوفًا يطيف به غَيْلانُ أشهى له من رَبْعِكَ الخرِب
ولا الخدودُ وإن أُدْمِينَ من ضَرَجٍ أشهى إلى ناظرِي من خدِّكَ التَّرِبِ[1]
منازلاً كان يهواها ويألفُها أيامَ كان منالُ[2] الوصل عن كَثَبِ
وكلما جليت تلك الرُّبوعُ له يهوي إليها هُوِيَّ الماءِ في صَبَبِ
أحيا له الشَّوْقُ تَذْكارَ العهودِ بها فلو دعا القلبُ للسُّلْوانِ لم يُجِبِ
هذا وكم منزلٍ في الأرض يألَفُهُ وما له في سواها الدَّهْرَ مِنْ رَغَبِ
ما في الخيام أخو وجدٍ يريحُك إن بَثَثْتَهُ بعضَ شأن الحُبِّ فاغتربِ
وأَسْرِ في غَمَرَات الليلِ مهتديًا بنفحةِ الطِّيب لا بالنَّار والحَطَبِ
وعادِ كلَّ أخي جُبْن ومَعْجَزَةٍ وحارب النفسَ لا تُلْقِيكَ في الحَرَبِ
وخذ لنفسِكَ نورًا تستضيءُ به يوم اقتسام الورى الأنوارَ بالرُّتَبِ
فالجسرُ ذو ظلماتٍ ليسَ تقطعُهُ إلا بنور يُنَجِّي العبدَ في الكُرَبِ

والمقصود أن فضول النظر أصل البلاء[3].

وأما فضول الكلام؛ فإنها تفتحُ للعبدِ أبوابًا من الشر، كلها مداخل

(١) هذا والذي قبله لأبي تمام «ديوانه»: (١/ ٩٩) ضمَّنهما المؤلف.
(٢) (ظ و د): «مناك».
(٣) (ق): «كل بلاء».

للشيطان، فإمساك فضول الكلام (ق/٢٠٢أ) يسُدُّ عنه تلك الأبوابَ كلَّها، وكم من حرب جرَّتها كلمةٌ واحدة، وقد قال النبي ﷺ لمعاذ: «**وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ فِي النَّارِ إلاَّ حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ**»(١). وفي التِّرمذي أن رجلاً من الأنصار توفي فقال بعض الصحابة: طوبى له، فقال النبي ﷺ: «**فَمَا يُدْرِيكَ فَلَعَلَّهُ تَكَلَّمَ بِمَا لاَ يَعْنِيهِ، أَوْ بَخِلَ بِمَا لا يَنْقُصُهُ**»(٢).

وأكثر المعاصي إنما تولدها من فضول الكلام والنظر، وهما أوسعُ مداخل الشيطان، فإن جارحتيهما لا يَمَلاَّنِ ولا يسأمان، بخلاف شَهْوة البطن، فإنه إذا امتلأ لم يَبْقَ فيه إرادةٌ للطعام، وأما العينُ واللِّسان فلو تُركا لم يفترا من النظر والكلام، فجنايتُهما مُتَّسِعَةُ الأطراف، كثيرةُ الشُّعَبِ، عظيمةُ الآفاتِ، وكان السلف يحذِّرون من فضول النظر، كما يحَذِّرون من فضول الكلام(٣)، وكانوا يقولون: «ما شيءٌ أحوجَ إلى طول السَّجن من اللِّسانِ»(٤).

وأما فضولُ الطعام؛ فهو داعٍ إلى أنواع كثيرة من الشَّرِّ، فإنه يُحَرِّكُ الجوارحَ إلى المعاصي، ويثقلُها عن الطاعات، وحسبُك بهٰذين شرًّا! فكم مِنْ مَعصيةٍ جلبها الشبعُ وفضولُ الطعام، وكم من طاعة حال

---

(١) أخرجه أحمد: (٥/ ٢٣١)، والترمذي رقم (٢٦١٦)، وابن ماجه رقم (٣٩٧٣)، والحاكم: (٢/ ٤١٣) وغيرهم.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه الحاكم.

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٣١٦)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٥٦) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ، وقال الترمذي: «غريب» مشيرًا إلى ضعفه.

(٣) «كما يحذرون من فضول الكلام» ليست في (ظ ود).

(٤) جاء هذا عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه هنَّاد في «الزهد»: (٢/ ٥٣٢)، والطبراني في «الكبير»: (٩/ ١٤٩)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ١٣٤).

دونها، فمن وُقِيَ شرَّ بطْنِهِ فقد وُقِيَ شرًّا عظيمًا، والشيطانُ أعظمُ ما يتحكَّم من الإنسان إذا مَلأَ بطنَه من الطعام، ولهذا جاء في بعض الآثار: «ضَيِّقوا مجارِيَ الشيطان بالصَّوْم»، وقال النبي ﷺ: «**مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ**»(١)، ولو لم يكُنْ في التملِّي من الطَّعام إلا أنه يدعو إلى الغفلة عن ذكر الله عز وجل، وإذا غَفَل القلبُ عن الذكر ساعةً واحدةً جثم عليه الشيطانُ ووعدَهُ ومنَّاه وشهَّاه، وهام به في كل وادٍ، فإن النفسَ إذا شبعتْ تَحَرَّكَتْ وجالت وطافت على أبواب الشَّهَوَاتِ، وإذا جاعت سكنت وخشعت وذلت.

وأما فضولُ المخالطةِ؛ فهي الدّاءُ العُضَالُ الجالبُ لكلِّ شرٍّ، وكم سلبت المخالطةُ والمعاشرةُ من نعمة، وكم زرعتْ من عداوة، وكم غرستْ في القلب من حَزَازات، تزولُ الجبالُ الراسيات وهي في القلوب لا تزول، ففضول المخالطة فيه خسارة الدنيا والآخرة، وإنما ينبغي للعبد أن يأخذَ من المخالطة(٢) بمقدار الحاجة، ويجعلَ الناسَ فيها أربعةَ أقسام، متى خلط أحدَ الأقسام بالآخر، ولم يميِّزْ بينهما دخل عليه الشر:

أحدها: مَنْ مخالَطَتُهُ كالغذاء لا يُستغنى (ق/٢٠٢ب) عنه في اليوم والَّليلةِ، فإذا أخذ حاجَتَهُ منه ترك الخلطة(٣)، ثم إذا احتاجَ إليه خالطه

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٤٢٤ رقم ١٧١٨٧)، والترمذي رقم (٢٣٨٠)، وابن ماجه رقم (٣٣٤٩)، والحاكم: (٤/ ٣٣١)، وابن حبان «الإحسان»: (١٢/ ٤١) وغيرهم من حديث المقدام بن معدي كَرِب، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم، وحسَّنه الحافظ في «الفتح»: (٩/ ٤٣٨).

(٢) من قوله: «فيه خسارة. . .» إلى هنا ساقط من (ظ و د).

(٣) (ع): «المخالطة».

هكذا على الدّوام، وهذا الضَّرْبُ أعزُّ من الكبريت الأحمر، وهم العلماء بالله وأمره ومكايد عدوه، وأمراض (ظ/١٥٠أ) القلوب وأدويتها، الناصحون لله تعالى ولكتابه ولرسوله ولخلقه، فهذا الضَّرْبُ في مخالطتهم الربحُ كلُّه.

القسم الثاني: مَنْ مخالطتُهُ كالدَّواء يُحْتَاجُ إليه عندَ المرضِ، فما دمتَ صحيحًا فلا حاجةَ لك في خلطته، وهم مَنْ لا يُسْتغنى عن مخالطتهم في مصلحة المعاش، وقيام ما أنت محتاج إليه من أنواع المعاملات والمشاركات والاستشارة والعلاج للأدواء ونحوها، فإذا قضيتَ حاجَتَكَ من مخالطة هذا الضَّرْب بقيَتْ مخالَطَتُهم من:

القسم الثالث: وهم مَنْ مخالطته كالدَّاء على اختلاف مراتبه وأنواعه، وقوته وضعفه، فمنهم من مخالطته كالدَّاء العُضَال، والمرض المزمن، وهو من لا تربحُ عليه في دين ولا دنيا، ومع ذلك فلابدَّ من أن تخسرَ عليه الدِّين والدنيا أو أحدهما، فهذا إذا تمكَّنت مخالطتُه واتصلت فهي مرض الموت المَخُوْف.

ومنهم: مَنْ مخالطته كوجع الضرس يشتدَّ ضَرَبانه عليك، فإذا فارقَكَ سكن الألمُ.

ومنهم: مَنْ مخالطته حُمَّى الرُّوح وهو الثَّقيلُ البغيضُ العَثِل(١)، الذي لا يُحْسِنُ أن يتكلَّمَ فيفيدَك، ولا يُحسِنُ أن يُنصِتَ فيستفيدَ منك، ولا يعرفُ نفسَهُ فَيَضَعَها في منزلتها، بل إن تكلم فكلامه كالعِصِيِّ

(١) (ظ ود وق): «العقل»، والمثبت من (ع) والعَثَل والعَثِل الكثير من كل شيءٍ، وقد عَثِل عَثَلًا، والعِثْوَلُ من الرجال: الجافي الغليظ، ورجل عِثْول أي: عَيي فَدْم ثقيل مُسترخٍ. انظر «اللسان»: (١١/ ٤٢٤).

تنزلُ على قلوب السامعين، مع إعجابه بكلامه، وفرحه به، فهو يُحْدِثُ من فيه كلما تحدَّث، ويظنُّ أنه مِسْكٌ يطيبُ به المجلس، وإن سكت فأثقل من نصف الرَّحَى العظيمة التي لا يُطاق حملُها ولا جَرُّها على الأرض.

ويُذْكر عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه قال: ما جَلَسَ إلى جانبي ثقيلٌ إلا وجدتُ الجانبَ الذي هو فيه أنزلَ من الجانبَ الآخر.

ورأيت يومًا عند شيخنا[1] ـ قدَّس اللهُ رُوحَه ـ رجلاً من هذا الضَّرب، والشيخ يحتملُه[2]، وقد ضعُفَتِ القوى عن حمله، فالتفتَ إليَّ وقال: مُجالسة الثقيل حمَّى الرِّبْع، ثم قال: لكن قد أدْمَنَتْ أرواحُنا على الحُمَّى، فصارت لها عادَةً أو كما قال. وبالجملة؛ فمخالطة كلِّ مخالف حمَّى للرُّوح فعَرَضِيَّه ولازمة.

ومن نكد الدنيا على العبد أن يُبتلى بواحد من هذا الضرب، وليس له بُدٌّ من معاشرته ومخالطته، فليعاشرْه بالمعروف حتى يجعلَ الله له فرجًا ومخرجًا.

القسم الرابع: من مخالطته الهُلْكُ كُلُّه، ومخالطته[3] بمنزلة أكل السُّم، فإن اتَّفقَ لآكله ترياقٌ، وإلا فأحسنَ (ق/٢٠٣أ) اللهُ فيه العزاءَ، وما أكثَرَ هذا الضَّرْبَ في الناس ـ لا كثَّرهم اللهُ ـ وهم أهلُ البدع والضلالة، والصَّادُّون عن سُنَّة رسول الله ﷺ، الدّاعون إلى خلافها، الذين يَصُدُّون عن سبيل الله ويبغونها عوجًا، فيجعلون البدعةَ سُنَّةً،

---

(١) أي: ابن تيمية.

(٢) (ظ و د): «يحمله».

(٣) من قوله: «فليعاشره...» إلى هنا سقط من (ق).

والسُّنَّةَ بِدْعَةً، والمعروف منكرًا، والمنكر معروفًا، إن جرَّدت التوحيدَ بينهم قالوا: تنقَّصْتَ جَنابَ الأولياء والصالحين، وإن جَرَّدْتَ المتابعةَ لرسول الله ﷺ قالوا: أهدرتَ الأئمةَ المتبوعينَ.

وإن وصفت الله بما وصفَ به نفسَه، وبما وصفه به رسولُه من غير غُلُوٍّ ولا تقصيرٍ قالوا: أنت من المُشَبِّهين، وإن أَمَرتَ بما أَمَرَ اللهُ به ورسولُه من المعروف ونهيتَ عما نهى الله عنه ورسوله من المنكر، قالوا: أنت من المُفَتِّنِينَ. وإن اتبعتَ السُّنَّة وتركتَ ما خالفها قالوا: أنتَ من أهل البدَع المُضِلِّين. وإن انقطعتَ إلى الله تعالى وخَلَّيْتَ بينهم وبين جيفة الدنيا قالوا: أنتَ من المُلَبِّسِين، وإن تركتَ ما أنتَ عليه، واتبعتَ أهواءَهم فأنت عند الله تعالى من الخاسرينَ، وعندهم من المنافقين.

فالحزمُ كلُّ الحزمِ التماسُ مرضاة الله تعالى ورسوله بإغضابهم، وأن لا تشتغلَ بإعتابهم ولا باستعتابهم، ولا تبالِ بذَمِّهم ولا بُغضهم، فإنه عينُ كَمَالِكَ، كما قال المتنبي[1]:

وإذا أتتكَ مَذَمَّتِي مِنْ ناقصٍ ... فهي الشَّهَادَةُ لي بأنيَ كاملُ

وقال آخر[2]:

وقد زادني حُبًّا لنفسيَ أَنَّني ... بغيضٌ إلى كلِّ امْرِئٍ غيرِ طائلِ

فمن كان بوَّابَ قلبه وحارسَه من هذه المداخل الأربعة التي هي

---

(١) «ديوانه ـ مع شرحه المنسوب للعكبري»: (٣/ ٢٦٠). ولم تقع تسمية الشاعر إلا في (ق).

(٢) هو: الطِّرِمَّاح الطائي، انظر «حماسة أبي تمام»: (١/ ١٣٠).

أصلُ بلاء العالم، وهي فضول النظر والكلام والطعام والمخالطة، واستعملَ ما ذكرناه من الأسباب التسعة التي تحرِّزه من الشيطان؛ فقد أخذ بنصيبه من التوفيق، وسَدَّ على (ظ/١٥٠ب) نفسه أبوابَ جهنَّم، وفتح عليها أبواب الرحمة، وانعمر ظاهره وباطنه، ويوشكُ أن يحمَدَ[١] عند الممات عاقبةَ هذا الدواء، فعند الممات يحمَدُ القومُ التُّقى و(في الصباح يحْمَدُ القومُ السُّرَى)، والله الموفقُ لا ربَّ غيرُهُ، ولا إلـٰهَ سواه.

* * *

(١) (ع): «يجد».

فهرس موضوعات المجلد الثاني